ADELA CORTINA

ETICA MÍNIMA

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Prólogo por José Luis L. Aranguren

SEXTA EDICIÓN

tecnos

Depósito legal: M. 573-2000

INDICE

PROLOGO 5
PREFACIO A LAS EDICIONES SEGUNDA Y TERCERA 8
PREFACIO A LA SEXTA EDICIÓN.. 10
INTRODUCCIÓN 14
I.EL ÁMBITO DE LA ETICA 16
1.ETICA COMO FILOSOFÍA MORAL 17
1. DE LO QUE NO CORRESPONDE HACER A LA ETICA 17
2. ETICA COMO FILOSOFÍA MORAL... 18
3. ETICA COMO VOCACIÓN.. 20
4. EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO 22
2. PANORAMA ETICO CONTEMPORÁNEO: ¿TIEMPOS DE ETICA DOMESTICADA? 25
3. POR UNA ETICA FILOSÓFICA 34
1. EL ÁMBITO DE LA ETICA... 34
2. EL OBJETIVO DE LA ETICA: LA CONCEPCIÓN DE LA MORALIDAD 35
3. EL OBJETO DE LA ETICA: LA FORMA DE LA MORALIDAD 35
4. LA ETICA COMO PARTE DE LA FILOSOFÍA....................................... 36
5. LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA... 36
6. LOS MÉTODOS DE LA ETICA.. 37
6.1 MÉTODOS INADECUADOS... 37
6.2. MÉTODOS ADECUADOS 38
7. VENTAJAS DEL MÉTODO SISTEMÁTICO 41
8. URGENCIA Y DIFICULTAD DE UNA FUNDAMENTACIÓN RACIONAL DE LA MORAL.. 41
II. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN 44
4. LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO 45
1. EL ÁMBITO MORAL.. 45
1.1. ¿«FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA» O «FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL»? 45
1.2. CARACTERES DE LA DIMENSIÓN 47
2. LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO... 50
2.1. EL RECHAZO CIENTIFICISTA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL 50
2.2. LA REPULSA DEL RACIONALISMO CRÍTICO A TODO INTENTO DE FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA, SEA DEL CONOCIMIENTO, SEA DE LA MORAL 53

2.3. LA NO UNIVOCIDAD DEL TÉRMINO “FUNDAMENTACIÓN” 55
2.3.1. Fundamentación lógico-sintáctica y fundamentación filosófica. La crítica de K.O. Apel a la noción de «fundamentación» del Racionalismo Crítico.55
2.3.2. Diversos niveles lógicos de la noción de «fundamento» 57
5. FUNDAMENTAR LA MORAL...59
1. PERMANENCIA Y UNIVERSALIDAD DE LO MORAL. DIVERSIDAD DE MORALES...59
2. «AMORALISMO» ES UN CONCEPTO VACIO 60
3. LA EVOLUCIÓN DE LOS TÉRMINOS «MORAL» Y «FUNDAMENTACIÓN» 61
4. FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL DIALOGICA 69
5. FUNDAMENTAR LO MORAL...71
III. ETICA Y POLÍTICA UNA MORAL PARA LA DEMOCRACIA 76
6. MORAL CIVIL EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA 77
1. DEL ESTADO CONFESIONAL AL ESTADO LAICO. RÉQUIEM POR EL MONISMO MORAL 77
2. A REY MUERTO, INTERREGNO...77
3. LA ILUSTRACIÓN: UN PROYECTO MORAL FRACASADO 79
4. EL POST-UNIVERSALISMO MORAL 81
5. ¿DE LA NECESIDAD, VIRTUD? EL PROYECTO DE UNA MORAL CIVIL 82
6. GOZOS Y SOMBRAS DE LA MORAL CIVIL.......................................83
7. ¿CONCORDIA O ESTRATEGIA? UNA MORAL PARA NUESTRO TIEMPO 85
1. PLURALISMO MORAL Y ETICA APLICADA 85
2. «SI DIOS NO EXISTE, TODO ESTA PERMITIDO».............................86
3. PRAGMATISMO Y DESMORALIZACIÓN...88
3.1. ¿SANO PLURALISMO O VACÍO MORAL? 88
3.2. DES-MORALIZCIÓN COMO DES-ÁNIMO 90
4. ¿CONCORDIA O ESTRATEGIA? UNA MORAL PARA UNA «NUEVA IZQUIERDA» 91
8. LA JUSTIFICACIÓN ETICA DEL DERECHO COMO TAREA PRIORITARIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA 93
1. UN PROBLEMA URGENTE PARA LA FILOSOFÍA POLÍTICA 93
2. JUSTIFICACIÓN «PRACTICA» DE LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA VERSUS JUSTIFICACIÓN EPISTEMOLÓGICA.......................................96
3. EL CONCEPTO DE «PERSONA» COMO CLAVE JURÍDICA 98
4. LA AUTONOMÍA COMO FUNDAMENTO MORAL DEL DERECHO LEGITIMO 99
5 AUTONOMÍA Y CONDICIONES IDEALES DE LEGITIMIDAD 101
6. RECONSTRUCCIÓN DE LA RACIONALIDAD PRACTICA 104
7. UNA JUSTIFICACIÓN EMPÍRICO-PRACTICA DEL DERECHO LEGITIMO 105
IV. ¿ETICA SIN RELIGIÓN?...108
9. RAZÓN ILUSTRADA E IDEA DE DIOS 109
1. ¿QUE ES LA ILUSTRACIÓN? 109
1.1. RAZÓN CRÍTICA FRENTE A OSCURANTISMO DOGMÁTICO ..109
1.2. RAZÓN LIBERADORA E INTERESADA 111
1.3. RAZÓN AUTÓNOMA...112

2. ETHOS ILUSTRADO Y RELIGIÓN REVELADA 113
2.1.¿SUPRESIÓN DE LA RELIGIÓN REVELADA? 113
2.2. EL DEÍSMO TEÓRICO 114
2.3. LA RELIGIÓN NATURAL 116
2.4. LA TEOLOGÍA MORAL 116
3. EL RETO DE LA ILUSTRACIÓN A LA RELIGIÓN REVELADA 118
4. CRITICA DE LA RAZÓN ILUSTRADA 120
10. RACIONALIDAD Y FE RELIGIOSA: UNA ETICA ABIERTA A LA RELIGIÓN 121
0. INTRODUCCIÓN 121
1. CARÁCTER PROBLEMÁTICO DEL TERMINO «RACIONALIDAD» .. 124
1.1. ¿RACIONALIDAD O RACIONALIDADES? 124
1.2. LA FE, INNOVACIÓN Y CRÍTICA DE LA RAZÓN 124
2 FE RELIGIOSA Y RACIONALIDAD COMO COHERENCIA 126
2.1. NECESIDAD DE UN MARCO DE RACIONALIDAD QUE SUPERE LAS INSUFICIENCIAS DE LOS MODELOS RESTANTES 126
2.2. RACIONALIDAD COMO COHERENCIA 127
2.3. NIVEL LÓGICO EN QUE SE INSERTA EL DATO «DIOS» 128
2.3.1. Los diversos usos de la razón 128
2.3.2. La racionalidad teórica 129
2.3.2.1. Las pruebas teóricas de la existencia de Dios 129
2.3.2.2. Crítica a las pruebas de la racionalidad teórica 130
2.3.3. La racionalidad práctica 133
2.3.3.1. Caracterización de la racionalidad práctica 133
2.3.3.2. El fin del obrar humano 134
2.3.3.3. El problema de la fundamentación del punto de partida .. 136
2.4. LA INSERCIÓN DE DIOS EN EL ÁMBITO PRÁCTICO 139
EPILOGO: ¿VIRTUD O FELICIDAD? EN FAVOR DE UNA ETICA DE MÍNIMOS 141
1. VIRTUD VERSUS FELICIDAD 142
2. CRITICA A LA ESCISIÓN DE LOS DOS LADOS DEL FENÓMENO MORAL 146
3. EL TRIUNFO DEL CAMELLO: ETICA DE MÍNIMOS 149

PROLOGO

por José Luis L. Aranguren

Hace ya más de medio siglo, el profesor Manuel García Morente, coetáneo e íntimo colaborador de Ortega y Gasset, escribía sobre La mujer y la filosofía, prometiéndose el advenimiento de una dedicación de mujeres a esta señera disciplina. Fue, en efecto, la época en la que se dio a conocer María Zambrano, y en la que Rosa Chacel mostró un interés, luego no proseguido, por las cuestiones filosóficas. Hoy, con tanta y mayor razón que entonces, podríamos decir lo mismo: el número y calidad de las mujeres que se dedican ahora en España a la filosofía es excepcional. Verdad también que si, en seguida de hacer esta afirmación, nos preguntamos el porqué, nos respondemos, inevitablemente, que, al vivir hoy —como una de ellas, Victoria Camps, afirma— en una época de «cultura posfilosófica», el fenómeno aparece como normal: las dedicaciones y profesiones que los varones abandonan tienden a ir siendo asumidas y desempeñadas por las mujeres. Mas a quienes pensamos que, de todos modos, el filosofar es inseparable de la condición humana, nos es muy grato ver a mujeres españolas entregadas a este menester.

Aun cuando el tema del presente libro no es la filosofía en general, sino la ética, es claro que vale también para la teoría ética lo que se afirma, en general, de la filosofía que hoy se hace: sobriedad, rigor y, en el plural sentido de la palabra, «formalidad», dentro de una «época de "neos" explícitos o implícitos», como escribe, aquí mismo, Adela Cortina; época de tendencia a la «reducción de la ética a un capítulo de la filosofía del derecho», como ha escrito Javier Muguerza; época de «ética fragmentaria», como la ha llamado Victoria Camps o, para volver a las palabras mismas de Adela Cortina, normativa, sí, pero «poco», «de mínimos» o minimalista, fundamentadora de una moral que se conforma con el consenso fáctico para la pragmática solución de los conflictos. Y que, cuando se decide a levantar el vuelo, se dice «ética que no es de este mundo», que demanda —sin ganas, claro— el sacrificio de la propia alma a la «comunidad ilimitada», a la laica e irreal «comunión de los santos», como ingeniosamente la ha llamado Javier Muguerza; época, para él mismo, de «razón sin esperanza», de «desmoralización» en el doble sentido de la palabra, a la que yo me he referido en otra ocasión; época, en fin, de una razón neoilustrada, y no sólo en tanto que pura razón, fría y desvitalizada, sino también en tanto que reduccionista, positiva y meramente procedimental.

La actitud, a la vez filosófica y humana, con la que reacciona Adela Cortina a esta situación epocal, es, como vamos a ver, doblemente encomiable. Por una parte, se da perfecta cuenta, siguiendo a K.O. Apel, del «primado sustancial» de la praxis cotidiana, del «mundo de la vida», sobre el discurso; y, más allá de Apel, echa de menos, en la reflexiva ética actual, su dimensión antropológica, la pregunta por la «vida buena» y la felicidad, el estudio del ethos, de las actitudes y las virtudes, del genus de la moral en toda su amplitud, y no únicamente en su dimensión deontológico-formal; y, asimismo, la ética de la razón prudencial, concreta, situacional, con su momento de decisión —no irracionalmente decisionista— de la voluntad; y, no menos, el estudio de la sensibilidad, la emoción, la valoración y la vocación morales. En suma, el repertorio entero del sistema de la ética clásica, hoy, al parecer, arrumbado por una situación que ella espera provisional o, como expresivamente dice, de «a rey muerto» no rey puesto, sino de «interregno»; de esperanza o, cuando menos, de espera de la esperanza.

Mas, por la otra parte, Adela Cortina, echando de menos todo esto, se atiene en este libro al planteamiento actual, al neokantismo al que antes aludimos, que toma como referencias fundamentales a Habermas y, sobre todo, a K.O. Apel, de quien ella es traductora y estudiosa española por antonomasia. ¿Por qué Apel y no, como hasta ella era inclinación entre nuestros jóvenes y menos jóvenes filósofos, Habermas? Habermas no es, por su procedencia —la escuela de Francfort—filosofo puro, sino sociólogo e incluso sociólogo antes políticamente comprometido; y, aunque excelente, yo creo que «zapatero remendón» (como llamó Ortega a N. Hartmann) de todas las concepciones, filosóficas y no filosóficas, ajenas. Con Apel, filósofo de origen, formado en Heidegger, Gadamer, la filosofía lingüístico-pragmática y, en el fondo, Kant —pragmática trascendental es la definición de su sistema— encuentra, por ahora, Adela Cortina su máxima «afinidad electiva». Prolongándola, pone en ella claridad, suprime reiteraciones y hace gala aquí, por escrito, de la capacidad comunicativa que, también, de palabra, posee, de sus admirables dotes profesorales.

En el primer apartado de este libro lleva a cabo la acotación del ámbito de la ética, que no es toda esa concepción clásica, a la que antes nos referíamos, y ni tan siquiera la moral deontológica, esto es, el conjunto de normas o prescripciones, códigos morales o «recomendaciones», que ya está siempre ahí —Faktum—, precediendo a nuestra reflexión, pues constituyen el contenido del «saber práctico» en que consiste lo que, en nuestro lenguaje ordinario, llamamos la moral; que no consiste en eso, sino en la forma de eso, en la forma de la moralidad; no en lo que debemos hacer, sino en el porqué. Porqué o fundamentación de la moral, y criterio para la preferencia racional entre los diversos códigos morales, estudiado en el apartado segundo.

El tercer apartado se dedica a la ética y la política, tema del que yo he escrito y hablado ampliamente desde otras perspectivas, y se desarrolla en tres partes: moral para la democracia, frente al minimalismo de lo que hoy suele llamarse «moral civil»; afirmación de una moral solidaria frente al mero acuerdo estratégico, y problema —tan debatido hoy entre nuestros filósofos morales y filósofos del derecho— de la legitimación ética del derecho, y de la autonomía moral como fundamento de la desobediencia —y de la obediencia— al derecho.

Finalmente, el apartado cuarto es dedicado a la ética y la religión. Partiendo de Kant —y aquí es grato deber el recuerdo del excelente libro de José G. Caffarena, elaborado, como en él se puntualiza en cada paso, en diálogo y, por lo que nos incumbe aquí, en diálogo con Adela Cortina—, se hace la propuesta de «ir más allá de Kant», para lo que se precisa la distinción de racionalidades o usos de la razón: razón histórica, distinta, pero no separable de la razón sistemática, con la que debe ser siempre confrontada. Aportación de la razón histórica es esa «innovación» que llamamos «revelación», revelación de Dios. Se constituye así el «nexo sintético» Dios-persona-moralidad: el fin práctico kantiano, la persona, no es inteligible por sí, sino que la determinación de lo que sea exige la mediación de Dios. No se trata, por supuesto, de una «demostración»: en el orden de la praxis, dentro del que nos movemos, es esencial el momento de la opción de la voluntad y del acto de libertad. De lo que se trata es de la reconstrucción, hacia su origen y validez, de lo que hoy se nos manifiesta como un saber secularizado. Pues para decirlo con las palabras mismas de la autora, como traductora de Apel, «la secularización no es, sin más, una categoría del desenmascaramiento propio de la crítica de las ideologías, sino más bien una categoría que rescata hermenéuticamente el "aparecer" (E. Bloch) de la verdad».

Tras lo dicho, se comprende qué gran satisfacción es para mí escribir este prólogo a libro tan válido, honrado, bien compuesto y esperanzado. Su autora, en vísperas de las últimas Navidades, me escribió una carta en la cual, entre otros decires, me pedía, como a los Reyes Magos, que escriba la «continuación de esa ética del ethos *y la felicidad» de*

hace 30 años. Pero nuestros Reyes Magos somos nosotros mismos, cada uno de nosotros tiene que ser —aquí también vale el principio de autonomía— su propio rey. Es ella, que no es una «niña pobre», sino rica en estudios e ideas, quien ha de salir por su propio pie del «interregno». ¿Cómo? Yo diría que prolongando, hacia dentro, esa ética dialógica. ¿No gustan estos filósofos, desde Heidegger a Apel, de decir, repitiendo a Hölderlin, que somos un diálogo? Cada uno de nosotros lo es. Junto a la ética intersubjetiva, debe hacerse un lugar a la ética intra-subjetiva, al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos. En otros tiempos la ética por antonomasia, que se llamaba Ética General, era ética individual: la otra la social, venía detrás y se denominaba Ética Especial. Hoy se han vuelto las tornas y parece no haber más ética válida que la social y comunitaria. ¿No va siendo hora de que volvamos la atención al diálogo intrasubjetivo, a esa ética narrativo-hermenéutica, de la que yo mismo he hablado?

Pero cada día tiene su afán. El de hoy ha sido plenamente cumplido por Adela con este bello libro.

PREFACIO A LAS EDICIONES SEGUNDA Y TERCERA

Hace unos años vio la luz por vez primera *Ética mínima*. Intentaba adentrarse en ese ámbito —moral, jurídico, político y religioso— que, por habérselas filosóficamente con el obrar humano, recibe el nombre de filosofía práctica. Y quería hacerlo desde una altura humana, no sólo animal.

Una meta inspiraba el trabajo: bosquejar los trazos de una moral posible para la ciudad secular.

Porque —pensaba y piensa *Ética mínima*—, tras el retroceso de las imágenes religiosas del mundo como forma sociológicamente legitimadora de la moral, una tarea reclama con urgencia nuestro esfuerzo: construir desde nuestras tradiciones, desde nuestros condicionamientos políticos y económicos, desde nuestra praxis y nuestra reflexión, los rasgos de una moral para la ciudad secular. Y sería triste que ante tal empresa rechazáramos con Nietzsche la moral del camello (la moral del «*yo debo*»), renunciáramos temerosos a la moral del león (la moral del «*yo quiero*»), rehusáramos el juego del niño por misterioso y estético (la moral del «*yo soy*»), para acabar encarnando la moral del camaleón (la moral del «*yo me adapto*»). Triste cosa sería completar de este modo la iconografía nietzscheana desde esa *autonomía* por la que se dice que los hombres gozamos de una especial dignidad.

A la altura de una tal autonomía —a la altura humana— se encuentra hoy —pensaba y piensa *Ética mínima*— una *ética dialógica*, que se cuida de hacer justicia al ser *autónomo y dialógico* del hombre y exige por ello, sin remilgos, un *mínimo moral*: que sólo se consideren normas justas las que han sido queridas por los afectados, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría. Con ello ingresamos en las filas de las llamadas «éticas kantianas» por deontológicas y universalistas.

Se trataba, pues, de diseñar el perfil —la forma— de unas normas moralmente legítimas y también la actitud necesaria para crearlas: el respeto por la *autonomía personal y la solidaridad* con el entramado social desde el que es posible reconocerse a sí mismo como persona. Porque es inhumano, por irracional, habérselas de otro modo con seres autónomos, que sólo por la trama dialógica devienen personas.

Ciertamente nuestra ética nació ya en competencia con otras propuestas filosóficas para dar cuenta del fenómeno de la moralidad, y es menester decir que, a diferencia de ellas, se mostraba sumamente modesta. Pero no le ha valido su modestia para evitar disputas, que siguen hoy dominando el campo de la filosofía moral.

Frente al universalismo de las éticas kantianas, propone el comunitarismo aristotélico retornar al calor de la comunidad, donde los individuos cobran su identidad y aprenden a desempeñar el papel que da sentido a sus vidas y dirección a sus virtudes; mientras que el pragmatismo radical afirma la irrebasabilidad del etnocentrismo —nadie puede escapar a su tradición como nadie puede escapar a su sombra— y el pensar postmoderno recuerda la heterogeneidad de los juegos del lenguaje.

Por su parte, utilitaristas y aristotélicos vuelven empecinadamente por los fueros de la *felicidad*, como clave del fenómeno moral, frente a estas éticas kantianas de la justicia, que parecen olvidar el tender felicitante del hombre. Insisten los nietzscheanos en el carácter degenerado de esta moral de esclavos, de esta moral de los iguales que frena el

heroísmo de la moral de los señores. Acusan los neo-hegelianos de abstracta a una ética, a su entender, anclada en la moralidad kantiana, incapaz de encarnarse en las instituciones, como Hegel propugnaba. Y las éticas de la benevolencia se ufanan de quebrar el presunto universalismo de las éticas de la justicia, recordando que la moral es también cosa de la benevolencia hacia el prójimo —no sólo de la justicia—, de la aplicación al contexto —no sólo cuestión de principios—, de la compasión por el cercano.

¿Y cómo no recordar, por ir dando fin al cúmulo de críticas, las últimas palabras de Aranguren en el mismo prólogo a *Ética mínima*? Volvía allí Aranguren por los fueros de una moral individual, señora antaño del reino ético, hoy silenciosa sierva de una prepotente moral social. Frente al riesgo de inhumano colectivismo que tal dominio de la ética intersubjetiva entraña, es menester —apuntaba nuestro autor— abrir un espacio a la ética intrasubjetiva, al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos.

Y no le faltaba razón a Aranguren. Como tampoco a comunitarios, utilitaristas, eudemonistas, a las éticas de la benevolencia y a los paladines de la compasión, a quienes proponen el retorno a la virtud, y a cuantos se esfuerzan por encarnar los principios en instituciones y actitudes. Tal vez nuestra ética, heredera —según creo— del derecho político moderno, más que de la filosofía moral de la Modernidad, conserve ese resabio de *juridicismo abstracto*, que invita insistentemente a superarla.

Renunciar al discurso de la virtud por el de la norma, al de la actitud cotidiana por el del principio, al discurso del *télos* por el del *déon*, al del valor por el de la exigencia, es, sin duda, reducir en exceso la capacidad de la filosofía en su reflexión sobre lo moral. Yo la creo capaz de dar cuenta también de la virtud y el valor, de la actitud y el *télos*. Por eso ando empeñada hace tiempo en la tarea de recuperar para la moral tan vitales elementos, pero —eso sí— desde una ética discursiva como la que se expresa en *Ética mínima*.

Porque no son los hábitos comunitarios ni la benevolencia o la felicidad piedra segura sobre la que construir el edificio moral, sino ese *mínimo de ética* que protege la *autonomía solidaria* del hombre y es, por tanto, base firme para el derecho justo, para la política legítima y para una religión que se somete gustosa a la crítica de la razón. Debido a todo ello, vuelve a aparecer *Ética mínima*, con la misma meta que la inspiró, pero con una actualización de las notas, exigida por las novedades que han ido apareciendo sobre tan apasionante materia.

Valencia, junio de 1989/enero de 1992

PREFACIO A LA SEXTA EDICIÓN

Cuando *Ética mínim*a se presenta de nuevo al público en su sexta edición estamos traspasando los umbrales del año 2000. Han pasado ya veinte siglos desde el nacimiento de Cristo.

Desde el prefacio a la tercera edición, allá por el año 92, la filosofía práctica ha visto sus tierras ocupadas por un sinnúmero de disputas, curiosamente unidas por la misma pregunta a la que se enfrentaba *Ética mínima*. Cómo es posible —sigue siendo la gran cuestión— diseñar ofertas de filosofía moral, política y de la religión que permitan conciliar las insobornables exigencias de universalismo ético con la rica pluralidad de las éticas de máximos; cómo es posible pensar y vivir adecuadamente exigencias universales de justicia e invitaciones a la felicidad, proyectos de sentido para la vida y la muerte, enraizados en culturas, tradiciones e historias diversas.

Este viene siendo el cordón umbilical que une sutilmente a las preocupaciones de la década pasada con cuatro al menos de las más animadas discusiones que ocupan el campo de la filosofía práctica en la última década. Me refiero a la tan traída y llevada batalla entre *liberales y comunitarios*, al singular relieve cobrado por la ética aplicada que tiene, como es natural, sus detractores, a las dificultades de diseñar un *concepto de ciudadanía multicultural* y, por último, al gran debate sobre ese fenómeno de la *globalización*, que sabiamente conducido puede hacer crecer en humanidad a las personas concretas, y conducido de forma egoísta y estúpida puede llevar a buena parte de ellas a la miseria y la exclusión.

En lo que hace a las *disputas entre liberales y comunitarios*, presentes hasta la saciedad en publicaciones, congresos y jornadas, preciso es reconocer que han perdido toda agresividad y van generando esos híbridos, tan comunes en la historia de los enfrentamientos intelectuales, que intentan conservar lo mejor de ambos. Se habla de «comunidad liberal», se airea la existencia de «virtudes liberales», no sólo de derechos, y acaban conviniendo unos y otros en que resulta imposible renunciar a la *autonomía personal*, en que soñó el mundo moderno, pero una autonomía sólo conquistable con otros, en el seno de una comunidad. Las diferencias vienen a ser ya más de acento, porque el liberal afirma que «la comunidad es indispensable, pero siempre que respete la autonomía» y el comunitario insiste en que «la autonomía es irrenunciable, pero sólo puede alcanzarse en comunidad». Los liberales, por su parte, aprecian ante todo los vínculos que libremente contraen y libremente pueden romper, mientras los comunitarios recuerdan la importancia decisiva de los lazos en los que ya nacemos, familiares, vecinales, nacionales, religiosos.

El híbrido, aceptado por unos y otros, es —como intenté mostrar en *Ciudadanos del mundo*— ese ciudadano, que se sabe a la vez responsable de su comunidad local, pero digno de ser respetado por ella en sus necesidades económicas y de autonomía, ciudadano de su comunidad política y ciudadano del mundo[1].

El *segundo* gran acontecimiento de estos últimos tiempos es el fortalecimiento de las *éticas aplicadas* y su arrolladora implantación en la vida social y filosófica. Sectores profesionales, como médicos y enfermeras, empresarios, periodistas y trabajadores de los

[1] Madrid, 1997.

medios de comunicación, biólogos, farmacéuticos, ingenieros y arquitectos, han ido trabajando, junto con «eticistas», en la elaboración de los principios éticos de sus profesiones, en la detección de los valores éticos fundamentales, en la creación de códigos y comités éticos, tanto en el plano local, como en el nacional y transnacional. Y ha sido este conjunto de realidades sociales el que ha hecho necesario investigar sobre el estatuto de la ética aplicada y adentrarse en los apasionantes mundos en que se ramifica: bioética, genEtica, ética económica y empresarial, ética de la ingeniería, la arquitectura, las profesiones, ética de los medios de comunicación, infoética, ética de la Administración pública, ética de los políticos.

Los filósofos, o al menos algunos de ellos, se han sabido invitados a compaginar las aulas académicas tradicionales, en las que explican el pensamiento de Aristóteles o Kant sin tener que justificarlo, con ese lanzarse al ruedo a trabajar con profesionales de otros mundos sociales, con los que no vale refugiarse en la autoridad de las citas filosóficas acreditadas, sino que es preciso mostrar de hecho la fecundidad de la reflexión filosófica; es preciso servirse de la propia razón, dejar los andadores de la referencia cualificada —«lo dijo Rousseau», «lo dijo Locke»— y caminar por el mundo libremente, sin red, extrayendo lo que de fecundo para las personas tiene un tan añejo saber como es el filosófico.

Pero también estas éticas aplicadas están unidas por ese conjunto de valores compartidos en las sociedades pluralistas, que componen los «mínimos éticos», acervo común que les permite no vivir como fragmentados reinos de taifas y, a la vez, modular en cada ámbito esos valores según su naturaleza y exigencias[2].

El *tercer* gran desafío ha sido el de la multiculturalidad. Sin duda la humanidad ha sido siempre multicultural, en la medida en que desde los orígenes han convivido culturas diversas; sin embargo, los últimos tiempos han traído acontecimientos que ponen sobre el tapete la cuestión del multiculturalismo de forma nueva. En sociedades liberales —y éste es el primer acontecimiento—, que se proponen explícitamente defender la igual ciudadanía de todos sus miembros, ¿cómo permitir que algunos de ellos se sientan ciudadanos de segunda, porque se sienten ligados a una cultura que no es la liberal imperante? Gitanos, amish, musulmanes, mormones, que consideran su cultura como parte inalienable de su identidad, serán discriminados de hecho en una sociedad liberal si esa sociedad no asume explícitamente la defensa de sus derechos culturales.

Desde que Ch. Taylor pusiera sobre el tapete filosófico su ensayo sobre «El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"» (1992), han menudeado los trabajos, congresos y jornadas sobre el tema, con una pregunta compartida, más o menos explícita: ¿cómo construir una *ciudadanía multicultural*?

Pero además la cuestión de la convivencia de culturas diversas desborda con mucho los límites de las comunidades políticas, los límites de los Estados nacionales, porque el final de siglo viene recordando que la historia del universo se escribe desde distintas culturas. La cultura occidental, de tradición judía y cristiana, es una, pero para tejer una historia universal deben ser contadas todas las historias, las de los países musulmanes, el Lejano Oriente, la India, la desconocida África, los mundos de América Latina.

El motor de la historia futura —anunciaba S. P. Huntington en «¿Conflicto de civilizaciones? (1993)— no será ya la lucha de clases, pero sí la de civilizaciones, cada una de las cuales tiene en su trasfondo una concepción religiosa, una concepción del sentido de la vida y de la muerte, de cómo orientar la existencia personal y social. Evitar el conflicto exige poner en diálogo a las distintas culturas, tratando de evitar que alguna de

[2] A. Cortina, Ética aplicada y democracia radical, Madrid, 1993.

ellas ahogue la voz de las restantes: *el multiculturalismo no es sólo una cuestión nacional, sino también mundial*.

Y con ello abrimos la puerta a la *última* cuestión clave de los años noventa, que tiende un puente hacia el siglo próximo. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que si hay un vocablo escuchado y escrito en el ámbito de la filosofía práctica, en el ámbito de la moral, la religión, la economía, la política y el derecho, es la palabra «globalización». El progreso informático viene haciendo posible en la última década la conexión instantánea entre distintos puntos de la Tierra, que no es ya entonces sólo un globo físico, sino también humano porque la comunicación es global.

Cierto que los puntos comunicados no son todos, ni siquiera la mayor parte, pero se ha iniciado un proceso imparable, que cabe canalizar por derroteros muy diversos. La comunicación posible entre todos los lugares de la Tierra puede servir para crear al fin las redes, soñadas desde el mundo estoico, de una ciudadanía cosmopolita, o puede ser instrumentalizada al servicio de intereses grupales, dejando en la cuneta a los abandonados, no tanto de la fortuna, como de los hombres con nombre y apellidos.

Como tantas veces en la historia, y como nunca, a dos mil años del nacimiento de Cristo la humanidad se encuentra en una encrucijada, en uno de esos cruces de caminos en los que la tradición medieval de Occidente colocaba siempre un Lucifer, presto a desviar los pasos por el camino equivocado. Sólo que en una sociedad secularizada no es de recibo que las gentes culpen al diablo de las malas elecciones y es de ley que se dispongan a elegir bien. Pero ¿qué significa elegir bien?, ¿quién está facultado para indicar cuál es el criterio de lo bueno?

El criterio de lo bueno, es una sociedad plural —decíamos en *Ética mínima*, allá por su primera aparición—, tiene al menos dos lados. Uno de ellos es el de esos valores éticos que una sociedad pluralista puede exigir en justicia, otro es el de las propuestas de felicidad y sentido a las que invitan las diversas éticas de máximos. Los «mínimos éticos» —recordemos— no son «minimalistas», no consisten en una especie de moral de rebajas para cuestas de enero. Más bien nacen de la conciencia de que socialmente sólo podemos exigirnos mutuamente esos mínimos de justicia, a los que al menos verbalmente ya hemos dado nuestro asentimiento y que tienen su fundamento en una razón sentiente. Los máximos no pueden exigirse, pero son el suelo nutricio de los mínimos, a ellos puede invitarse y deben hacer tal invitación quienes realmente crean que son una respuesta al afán de felicidad[3].

Curiosamente, con el tiempo a esta idea, matizada de una forma u otra, han venido a desembocar al cabo de los años el liberalismo político —lanzado por J. Rawls y tan ampliamente extendido—, el Parlamento de las Religiones Mundiales —que, aunque tiene una centenaria historia, elaboró en su reunión de Chicago (1993) una Declaración con los principios y valores éticos comunes a todas las religiones y sobre los que es posible un acuerdo universal—, y también autores como M. Walzer, que descubre en 1993 las posibilidades de unos mínimos universales.

Y es que en este cambio de siglo nadie quiere renunciar, al menos verbalmente, al diseño e institucionalización de una justicia global, que permita erradicar las situaciones de opresión, en lo grande y en lo menudo. Nadie quiere renunciar, al menos verbalmente, a ir construyendo una ciudadanía cosmopolita, imposible sin *cosmo-polis*, sin una comunidad que alcance a los confines de la Tierra, e incluso a las generaciones futuras.

Forjar una ciudad universal —un reino de Dios, de los Fines, de los hombres—, en la que todos los seres humanos se sientan y sepan ciudadanos, sigue siendo urgente veinte siglos después del nacimiento de Cristo.

[3] A. Cortina, Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad, Madrid, 1998, cap. VII.

Valencia, noviembre de 1999

INTRODUCCIÓN

Adentrarse en el ámbito de la filosofía práctica —moral, jurídica, política y religiosa— es siempre una aventura. Pero una aventura irrenunciable para cualquier sociedad que desee enfrentarse con altura *humana* —no sólo animal— al discurrir cotidiano de la vida.

De ello da fe nuestra ya larga tradición occidental que, junto con el saber por el saber, ha convertido en blanco de su preocupación el saber *para* y *desde* el obrar: el «saber práctico».

En él se insertan, por derecho propio, tres preguntas que sólo pueden acallarse haciendo dejación de la humanidad: las preguntas por la felicidad, por la justicia y por la legitimidad del poder. A estas tres cuestiones, en las que se confunden la filosofía moral, jurídica y política, trató de responder la filosofía del ser, cuando el ser era el objeto de la filosofía; a ellas intentó responder la filosofía de la conciencia, cuando la conciencia atrajo el interés filosófico; por ellas se afana la filosofía del lenguaje, que en nuestro tiempo ha conquistado el ámbito filosófico y va extendiendo sus preocupaciones a la triple dimensión lingüística.

Sin embargo, a la altura de la Edad Moderna, cuando Dios dejó de ser un dato indiscutible para la filosofía teórica; cuando su existencia no era ya objeto de certeza teórica y abandonó, por tanto, la tarea de legitimar socialmente normas morales y jurídicas, la filosofía práctica vio engrosadas sus filas. Desde entonces no son los «científicos» quienes tienen que habérselas con la realidad de Dios, sino los filósofos «prácticos», preocupados por el valor irrenunciable de los hombres y por la esperanza en esa patria que —contaba Bloch— «a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía». Para sí o para no; para afirmar, negar o quedar en la perplejidad, la filosofía práctica se abre por su propia naturaleza a la religión.

Moral, derecho, política y religión son, pues, dimensiones de este ámbito filosófico que se las ha reflexivamente con la felicidad y la justicia, con la legitimidad y la esperanza.

Esto es lo que muchos españoles aprendimos de esa tradición —a la vez germana e hispánica— que se inició con la obra de Ortega y, a través de la antropología zubiriana, cobró con Aranguren su configuración ética. La «moral pensada» —la ética o filosofía moral—, infinitamente respetuosa con la «moral vivida», intenta reflexionar hasta donde le lleve la constitutiva moralidad del hombre; de un hombre que es, por naturaleza, político, y está abierto —para sí, para no o para la duda— por la misma naturaleza a la trascendencia. Ninguna pregunta sobre la vida buena, sobre lo correcto o sobre lo legítimo puede serle ajena a la filosofía práctica, porque está entrañada en la estructura moral del hombre.

Con este regreso a la antropología como clave de una moralidad entendida en el amplio sentido de sus posibilidades, reanudó Aranguren entre nosotros una tradición secular, que se ocupa del *ethos*, antes que de los puros actos; que se ocupa de la actividad vital del hombre y de su inevitable tendencia a la felicidad, antes que de reflexionar sobre la sujeción al deber. Una filosofía práctica, por tanto, orientada hacia el *ethos* y la felicidad, no tanto hacia el deber y las normas.

Y, sin embargo, la «solución» metafísica al problema concreto de la vida feliz no resultó muy satisfactoria para el mismo Aranguren, hasta el punto de que la abandonó. Y es que el tema de la felicidad es un muy complejo asunto para el que no cabe una respuesta unánime. ¿Quién puede hoy pretender que posee el secreto de la vida feliz y empeñarse en extenderla universalmente, como si a todos los hombres conviniera el mismo modo de vida buena?

Esta es tal vez la razón por la que otras tradiciones de filosofía práctica, aun aceptando la centralidad del *ethos* en la vida moral, han dejado en un segundo plano la preocupación por la felicidad y orientan sus esfuerzos hacia aquella vertiente del fenómeno moral que posee la rara virtud de la universalidad: la vertiente del deber, de las normas.

Porque, al cabo de nuestra reflexión, llegamos a un descubrimiento tan sabido y tan nuevo como detectar en el fenómeno moral dos lados. Atendiendo a uno de ellos, la misma naturaleza de lo moral excluye el pluralismo; atendiendo al otro, la misma naturaleza de lo moral exige empecinadamente el pluralismo. El primer lado es el de las normas; el segundo, el de la vida feliz.

Cuando hablamos de moral, tendemos hoy a extender el pluralismo al fenómeno en su totalidad, y, sin embargo, esta extensión procede *contra natura*. Buena muestra de ello es que, a pesar de nuestra voluntad tolerante, somos intolerantes con la tortura, con la calumnia y la opresión, mientras que exigimos —sin admitir voz contraria alguna— que se respete y potencie la libertad y la igualdad. La clave de esta contradicción práctica radica —a mi juicio— en el hecho de que el fenómeno moral contenga dos elementos, que exigen distinto tratamiento: las normas, basadas en el descubrimiento de que todo hombre es intocable, y que, por tanto, exigen un respeto universal (en este sentido la moral es monista); y la felicidad, que depende de los contextos culturales y tradicionales, incluso de la constitución personal. En el ámbito de la felicidad el monismo es ilegítimo y nadie puede imponer a otros un modo de ser feliz.

Por eso este libro, que camina más bien por el sendero de la admiración ante la vertiente universalista del fenómeno moral, se inscribe en el terreno de las éticas deontológicas para las que la pregunta por la norma antecede a la pregunta por la vida feliz. Y no porque la felicidad sea un tema secundario, sino porque nuestro trabajo desea modestamente asegurar, desde la reflexión, los mínimos normativos —el repudio universal de la tortura, la explotación y la calumnia— antes de adentrarse en asunto tan apasionante como la felicidad humana.

Las propuestas filosóficas seguidas en nuestro trabajo son dos, ambas de innegable raigambre kantiana. La primera de ellas, arrancando de la fundamentación kantiana del deber y de la consecuente concepción de la filosofía como sistema, ve en la filosofía de Hegel una conservación y superación de la oferta kantiana. Desde esta primera perspectiva entendemos la filosofía como sistema y la verdad como coherencia. La segunda de las líneas seguidas tiene también en Kant su inicio, pero, transformando dialógicamente la lógica trascendental kantiana, discurre por el camino abierto por las éticas del diálogo. La filosofía es ahora discurso teórico sobre las reglas de un discurso práctico legitimador de normas morales y jurídicas, como también de la forma política; la verdad es ahora más bien validez práctica.

La tarea de conjugar ambas líneas reflexivas, completando la coherencia con el diálogo, queda abierta desde este trabajo como proyecto de futuro. Como también queda «en el tintero» otro secreto proyecto: regresar a una *antropología de lo felicitante*, que subsane lo que de seco y árido hay en la filosofía práctica de las normas; una antropología de lo felicitante que sustituya al camello, cargado de pesados deberes, por el hombre derrochador de vida creadora desde la abundancia de su corazón.

I. EL ÁMBITO DE LA ETICA

1.ETICA COMO FILOSOFÍA MORAL

1. DE LO QUE NO CORRESPONDE HACER A LA ETICA

Aunque tal vez resulte un tanto cursi, me gustaría empezar este trabajo diciendo que, a mi modo de entender, la ética es una incomprendida y que tal incomprensión la está dejando sin quehacer, es decir, sin nada que hacer. Sencillamente, porque nadie sabe bien a las claras qué hacer con ella.

La ética ha aparecido hasta hace bien poco en los planes de bachillerato como una disciplina sinuosa, competidora de la religión, especie de «moral para increyentes», pero sin serlo[4]. Naturalmente, no se la denominaba moral, no fuera a confundirse con una moral determinada o con prescripciones en torno al sexto mandamiento; pero el contenido del programa hubiera sido explicado con gusto por un moralista, porque se desgranaba en una serie de problemas frente a los cuales parece que el alumno debería aprender unas actitudes determinadas.

Despertar directamente actitudes porque se consideran más humanas o más cívicas que otras es inveteradamente una tarea moral, y se configura sobre la base de una concepción del hombre, sea religiosa o secular. Pero el temor a las confusiones aludidas, o el miedo a confesar que en las sociedades pluralistas también nos parecen unos modos de enfrentar la vida más propios del hombre que otros, sugirió «a quienes competía» la ingeniosa idea de sustituir el término «moral» por ese otro, que parece más científico, cívico y secular, «ética». Lástima que a los tres «más» citados tengamos que añadir «más inadecuado» porque, en buena ley, el quehacer ético no se identifica con lo que, al parecer, se esperaba del profesor de ética y que estaba muy conectado con lo que ha dado en llamarse «ética cívica», aunque es más bien una «moral democrática».

Tiene pleno sentido que una sociedad democrática y pluralista no desee inculcar a sus jóvenes una imagen de hombre admitida como ideal sólo por alguno de los grupos que la componen, pero tampoco renuncie a transmitirles actitudes sin las que es imposible la convivencia democrática. Sin embargo, la solución no consiste en cambiar el rótulo de «moral» por el de «ética» en la asignatura correspondiente, sino en explicitar los *mínimos morales* que una sociedad democrática debe transmitir, porque hemos aprendido al hilo de la historia que son principios, valores, actitudes y hábitos a los que no podemos renunciar sin renunciar a la vez a la propia humanidad. Si una moral semejante no puede responder a todas las aspiraciones que compondrían una «moral de máximos», sino que ha de conformarse con ser una «moral de mínimos» compartidos, es en definitiva el precio que ha de pagar por pretender ser transmitida a todos. Pero cambiar el título

[4] A la altura del curso 1985-1986, ésta era la situación de la asignatura llamada «Ética» en el bachillerato. Posteriores proyectos de reforma de las enseñanzas medias pensaban para ella un futuro menos confuso: su eliminación. Tal vez porque no se percataban de que la ética es filosofía moral y que la moral democrática no es una alternativa a la religión, sino un modo de enfrentarse a la vida que requiere aprendizaje. Por último, a la altura del año 2000, en que nos encontramos, la reforma de las enseñanzas medias incluye a la ética (sin entrar en competencia con la religión) en el 4º curso de la enseñanza secundaria obligatoria, bajo el título «La vida moral y la reflexión ética»; y, efectivamente, el programa incluye tanto el tratamiento de problemas morales como temas de ética, es decir, de filosofía moral Un solo curso no es gran cosa para transmitir valores de tal calibre, pero más drástica era la solución anterior y más confusa la primera de las mencionadas.

«moral» por «ética» no resuelve las cosas; más bien las resuelve el percatarse de que la moral democrática es una moral de mínimos y la ética es filosofía moral.

Con este cúmulo de confusiones hacía la ética su entrada triunfal en el bachillerato hasta hace bien poco. No es de extrañar que en las reuniones del ramo se expresaran opiniones de lo más variadas: desde exigir su supresión en los planes de estudios, hasta proponer un dar a luz-inculcar actitudes, pasando por dejar meramente que los chavales hablen, o por pedir que los profesores de filosofía rehusen dar la asignatura.

Desgraciadamente, no le va mejor a nuestra malhadada disciplina en las aulas universitarias. Algunos alumnos esperan del profesor de ética que, oficiando de moralista, acometa temas morales candentes e intente prescribir cómo obrar en tales casos; mientras que un buen número de profesores, conscientes de que el ético no es quien para dirigir la acción, se refugia en el útil, pero alicorto, análisis del lenguaje moral, se pierde asépticamente en los vericuetos de la historia de la filosofía, acumula un fárrago de doctrinas sin crítica alguna, o reduce el fenómeno moral a otros más fácilmente explicables. Todo menos prescribir la acción: que no se nos confunda con el moralista.

Y, ciertamente, no debemos propiciar que se nos confunda con el moralista, porque no es tarea de la ética indicar a los hombres de modo inmediato qué deben hacer. Pero tampoco podemos permitir que se nos identifique con el historiador (aunque historie la ética), con el narrador descomprometido del pensamiento ajeno, con el aséptico analista del lenguaje o con el científico. Aun cuando la ética no pueda en modo alguno prescindir de la moral, la historia, el análisis lingüístico o los resultados de las ciencias, tiene su propio quehacer y sólo como filosofía puede llevarlo a cabo: sólo como *filosofía moral*.

2. ETICA COMO FILOSOFÍA MORAL

Es cierto que la ética se distingue de la moral, en principio, por no atenerse a una imagen de hombre determinada, aceptada como ideal por un grupo concreto; pero también es cierto que el paso de la moral a la ética no supone transitar de una moral determinada a un eclecticismo, a una amalgama de modelos antropológicos; ni tampoco pasar hegelianamente a la moral ya expresada en las instituciones: la ética no es una moral institucional. Por el contrario, el tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato a una reflexión filosófica*, que sólo de forma *mediata* puede orientar el obrar; puede y debe hacerlo. A caballo entre la presunta «asepsia axiológica» del científico y el compromiso del moralista por un ideal de hombre determinado, la ética, como *teoría filosófica de la acción*, tiene una tarea específica que cumplir.

En principio, la ética tiene que habérselas con un hecho peculiar e irreductible a otros: el hecho de que nuestro mundo humano resulte incomprensible si eliminamos esa dimensión a la que llamamos moral. Puede expresarse a través de normas, acciones, valores, preferencias o estructuras, pero lo bien cierto es que suprimir o reducir la moral a otros fenómenos supone mutilar la comprensión de la realidad humana. Y no será porque filósofos y científicos de todos los tiempos y colores no hayan intentado empecinadamente dar cuenta de lo moral desde la biología, la psicología, la sociología o la economía; cualquier ciencia que empieza a cobrar un cierto prestigio pretende absorber en sus métodos el hecho de la moralidad. Sin embargo, los reiterados fracasos de tales intentos vienen dando fe de que «lo moral no se rinde», sino que vuelve reiteradamente por sus fueros del modo más insospechado.

La ética, pues, a diferencia de la moral, tiene que ocuparse de *lo moral* en su especificidad, sin limitarse a una moral determinada. Pero, frente a las ciencias empírico-analíticas, e incluso frente a las ciencias comprensivas que repudian todo criterio de validez[5], tiene que dar *razón filosófica* de la moral: como reflexión filosófica se ve obligada a justificar teóricamente por qué hay moral y debe haberla, o bien a confesar que no hay razón alguna para que la haya. Si es importante ese primer momento que trata de detectar los caracteres específicos del fenómeno universal de la moralidad, este segundo momento de sereno distanciamiento y elaboración filosófica nos sitúa en el ámbito de los argumentos que pueden ser universalmente aceptados. Naturalmente, nadie pretende que tales argumentos se manejen, en la vida cotidiana, como moneda corriente para influir en las decisiones diarias: ni la lectura de *El Capital* ni la de la *Crítica de la Razón práctica* decidirán, probablemente, a un obrero socialista a sumarse a la huelga o a pasar por esquirol; en el mundo de la vida son las preferencias, las tradiciones, los modelos que inspiran confianza o las instituciones fácticas quienes mueven la actuación humana, y sólo en contadas ocasiones una reflexión explícitamente argumentada dirige el obrar[6]. Pero, si es cierto que en los asuntos morales el mundo de la vida ostenta el primado sustancial, si es cierto que la reflexión filosófica sólo alza el vuelo al anochecer, no es menos cierto que únicamente un provisional distanciamiento con respecto al mundo cotidiano, destinado a construir una fundamentación serena y argumentada, permite a los hombres a la larga adueñarse de sí mismos, superar esa voluntad del esclavo que, según Hegel, «no se sabe aún como libre y es por eso una voluntad desprovista de voluntad[7]».

El quehacer ético consiste, pues, a mi juicio, en *acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él*, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos, y, por tanto, en libertad. Semejante tarea no tiene una incidencia inmediata en la vida cotidiana pero sí ese poder esclarecedor, propio de la filosofía, que es insustituible en el camino hacia la libertad.

Sin embargo —y aquí radica nuestro mayor problema—, para habérselas con un quehacer semejante, se requiere una peculiar vocación, con la que no siempre cuenta quien oficia de ético. ¿Qué rasgos configuran el perfil del hombre que puede tener vocación ética?

---

[5] Me refiero, como es obvio, a los hermeneutas gadamerianos de estricta observancia. Para el proceder de una ética hermenéutica de este tipo vid. H. G. Gadamer, Verdad y método. Salamanca, 1977, pp. 344-360; «Hermenéutica como filosofía práctica», en La razón en la época de la ciencia, Barcelona, 1981, pp. 59-81. Para la polémica entre hermenéutica radical y hermenéutica crítica vid. M. Alvarez, «Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas», Aporía. n.° 4/15-16 (1982), pp. 5-33; A. Cortina, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», Estudios filosóficos. XXXIV/95 (1985), pp. 83-114; J. Conill, El crepúsculo de la metafísica, Barcelona, 1988, caps. 6, 7 y 12; El enigma del animal fantástico, Madrid, 1991, cap. 4.

[6] En este sentido creo que la distinción entre moral y ética (o filosofía moral) es pareja a la distinción que J. L. Aranguren establece entre «moral vivida» y «moral pensada». En la moral vivida cabría discernir una estructura moral y unos contenidos morales; mientras que la moral pensada reflexionaría sobre ambos (vid. Ética, Madrid, 1968, pp. 71 ss.). El papel conferido por J. Habermas en los últimos tiempos al mundo de la vida está llevando a K. O. Apel a prevenirle de las consecuencias indeseables que podría tener el intento habermasiano de fundamentar normativamente una teoría crítica de la sociedad. Vid. K. O. Apel, «Normative Begründung der "kritischenTheorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlinchkeit?», en K. O. Apel, Auseinandersetzungen in Erprobung deTraszendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt, 1998, pp. 649-700.

[7] G. W. F. Hegel, Principios de filosofía del derecho, tard. esp. J. L. Vermal, Buenos Aires, 1975, p. 61

3. ETICA COMO VOCACIÓN

El quehacer ético se sustenta sobre dos pilares, sin los cuales yerra su objetivo: *el interés moral y la fe en la misión de la filosofía*. El ético vocacionado es el hombre al que verdaderamente preocupa el bien de los hombres concretos y que confía en que la reflexión filosófica puede contribuir esencialmente a conseguirlo. Sin un vivo interés por los hombres y sin fe en el quehacer filosófico, el ético profesional es cualquier cosa menos un ético vocacionado y abandona sin escrúpulo la misión que sólo a la ética está encomendada. O bien, desconfiando de la fecundidad de la filosofía, se limita a comunicar sus convicciones morales, con lo cual rehúsa la posibilidad de alcanzar niveles más universalmente compartibles y fundamentados; o bien, por desinterés, se contenta con «justificaciones» de lo moral, así entre comillas, incapaces de dar razón de la conciencia moral alcanzada en un determinado momento. Creo que, en este sentido, es preciso conceder a Kant y a la Escuela de Francfort, sobre todo a sus representantes últimos, que la razón no es neutral, que en cada ámbito del saber se pone en ejercicio movida por un interés objetivo, sin el cual yerra su meta[8]. Quien no ingresa en la comunidad de los científicos movido —al menos también— por el interés en la verdad, sino sólo por motivos subjetivos, renuncia a seguir la lógica de la ciencia; el ético al que no preocupa el bien de los hombres renuncia a descubrir la lógica de la acción. Ciertamente, es posible penetrar en el mundo ético por móviles subjetivos, tales como la necesidad, la oportunidad de la situación, el afán de prestigio o la casualidad; pero, si únicamente estos objetivos son los motores de la reflexión, es imposible que el presunto filósofo dé razón de la realidad moral, desentrañe la lógica de la acción.

En este orden de cosas no puedo por menos de recordar la dolorida y dolorosa réplica que un representante de la ética de la liberación dirigía al Wittgenstein del *Tractatus*:

> «Si lo ético cae entre lo que "de lo que no se puede hablar, mejor es callar", es necesario que el campesino salvadoreño calle del napalm que se le arroja para impedir su liberación. Es posible que la aristocracia vienesa —a la que pertenecía el gran lógico— pueda ser escéptica y hablar de pocas cosas. Pero ese escepticismo se vuelve éticamente cínico cuando es necesario gritar —no sólo hablar— al sistema sobre su horrible perversidad, y formular positivamente lo necesario para la liberación[9]»

Tampoco puedo olvidar la insatisfacción en que el cientificismo y el positivismo de todos los tiempos han sumido a la razón práctica. Con su insuficiencia han venido a demostrar que el mundo moral no es el de lo irracional, sino que tiene su lógica peculiar; pero, para descubrirla, no bastan la razón formal ni la razón científico-técnica, porque se precisa una razón plenamente humana, que sólo puede ser interesada y sentimental. Sólo una razón com-pasiva o com-padeciente, puesta en pie por la vivencia del sufrimiento, espoleada por el ansia de felicidad, asombrada por el absurdo de la injusticia, tiene fuerza suficiente para desentrañar la lógica que corre por las venas de este misterioso ámbito, sin contentarse con cualquier aparente justificación[10]. La razón moralmente desinteresada se cansa pronto en sus esfuerzos investigadores y cualquier solución le parece

---

[8] «A toda facultad del ánimo (Gemüth) se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma.» I. Kant, Kr.p.V., V, pp. 119. Citaré las obras de Kant, como es usual, por la edición de la Academia de Berlín, excepto la primera Crítica, para la que me atendré a la paginación de los dos originales kantianos, como también es habitual.

[9] E. Dussel, «Ética de la liberación», en Iglesia Viva, n.° 102 (1982), p. 599.

[10] De las peculiaridades de esta razón interesada y sentimental, en conexión con la filosofía práctica kantiana, me he ocupado en Dios en la filosofía trascendental de Kant, Salamanca, 1981; «Dignidad y no precio. Más allá del economicismo», en E. Guisan (comp.), Esplendor y miseria de la ética kantiana, Barcelona, 1988, pp. 140-166.

satisfactoria con tal de que se encuentre en la línea del interés subjetivo por el que se ha puesto en marcha[11]. Esto explica, a mi juicio, que propuestas tan injustas con la realidad moral de nuestro tiempo como el escepticismo y el relativismo extremos, el emotivismo, el silencio ético, el «realismo» conformista o los reduccionismos, hayan podido formularse y defenderse, al parecer, en serio.

Indudablemente la conciencia que nuestra época tiene de la moralidad no es unitaria. A través de ella se expresan valoraciones diversas, que, en ocasiones, parecen rayar en la disparidad y situar al ético en las puertas del relativismo. No sólo los mundos «primero» y «tercero» generan necesidades y preferencias distintas; también los distintos grupos de edad, las agrupaciones profesionales y un largo etcétera de corporaciones bosquejan diferentes ideales de vida. ¿Cómo hablar en una situación semejante de «conciencia moral alcanzada por nuestro tiempo»?

A mi juicio, y a pesar de todas las heterogeneidades, a pesar del tan loado «derecho a la diferencia», existe una base moral común a la que nuestro momento histórico no está dispuesto a renunciar en modo alguno y que, a su vez, justifica el deber de respetar las diferencias. A la altura de nuestro tiempo, la base de la cultura que se va extendiendo de forma imparable, hasta el punto de poder considerarse como sustento universal para legitimar y deslegitimar instituciones nacionales e internacionales, es el reconocimiento de la dignidad del hombre y sus derechos; el techo de cualquier argumentación práctica continúa siendo aquella afirmación kantiana de que:

> «El hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*»[12].

Aun cuando las conculcaciones de los derechos humanos sean continuas, y a pesar de que los discursos justificadores de las mismas rezumen en la mayor parte de los casos un innegable cinismo estratégico, lo cierto es que, hoy por hoy, la premisa irrebasable de cualquier razonamiento en torno a derechos y deberes es el reconocimiento de la dignidad de la persona.

Frente a una realidad moral semejante (la realidad moral sólo puede medirse por la conciencia alcanzada por la humanidad) quedan pobres y cortas las justificaciones de cualquier razón desinteresada en el derecho al bien de los hombres concretos. El escepticismo o relativismo, tan aristócratas e ingeniosos aparentemente, resultan en verdad insostenibles en la vida cotidiana, porque nadie puede actuar creyendo realmente que no existen unas opciones preferibles a otras, o que la maldad del asesinato y la tortura dependen de las diferentes culturas. El escepticismo y el relativismo, llevados al extremo, son las típicas posiciones «de salón», abstractas, construidas de espaldas a la acción real; en su versión moderada intentan un mayor acoplamiento a la realidad moral, pero no alcanzan la altura mínima requerida —la del reconocimiento de los derechos humanos— que constituye un rotundo mentís a toda pretensión escéptica y relativista seria.

---

[11] Esta pereza de la razón ética no suele beneficiar a los débiles, sino a los poderosos. Como recuerda C. Díaz, en relación con lo que llama la «ley del cansancio» a la que parece someternos el sentimiento de impotencia para transformar las cosas: «la gente, al hacer profesión de cansancio, olvida que el poderío no va a darles nunca tregua, ni siquiera en el cansancio, y que además el poderío se goza con el ajeno absentismo» («Los cristianos ante el poder», Communio, III (1984), p. 225).

[12] I. Kant, Grundlegung, IV, p. 428. Es interesante destacar el hecho de que dos éticos no muy cercanos entre sí, como J- Muguerza y A. Heller, coincidan en proponer como tope de todo diálogo posible la defensa del hombre como fin en sí mismo, en la línea de Kant.

Por su parte, el emotivismo destaca con todo mérito el papel de la sensibilidad en el mundo moral frente al intelectualismo y al excesivo racionalismo que ha dominado en corrientes éticas de gran audiencia. Pero no justifica el respeto «al lejano», a aquél del que nada nos dicen las emociones individuales, ni aclara cómo actuar frente a quienes nos provocan un auténtico rechazo. Aún más se complica la cuestión si, aceptando como única guía la sensibilidad, pretendemos identificar el bien con la belleza, porque cabe preguntar si está al alcance de todos los hombres jugar a lo estético. Mientras un solo hombre muera de hambre o se angustie ante la amenaza de la tortura; mientras la incertidumbre del parado o el riesgo de una guerra nuclear sigan «gritando al sistema sobre su injusticia»; mientras la realización de los derechos de los hombres esté tan lejos de la proclamación de su concepto, resulta éticamente imposible —si no éticamente cínico, siguiendo a Dussel— no sólo callar, sino también jugar a lo bello.

Por último, los reduccionismos, con su apariencia de cientificidad, con ese sentimiento de superioridad frente a los ignorantes que todavía creen en la misión específica de la filosofía y en el derecho de los hombres al bien, se empeñan en explicar el debe moral a base de *lo que hay*. Con ello vienen desembocando en un «realismo» conformista, que hoy se traduce en la aceptación acrítica de que la razón práctica se reduce a la razón estratégica, porque no existe más «debe» que «lo que hay», y lo que hay son hombres movidos por intereses egoístas. Desde la última sofística, pasando muy especialmente por Maquiavelo y Hobbes, este «realismo», radicalmente injusto con la realidad, sigue recordando que podemos explicar y predecir los comportamientos morales con tal de conocer los factores biológicos, psicológicos o sociológicos que componen la razón estratégica. La moral, en buena ley, debe limitarse a un catálogo de consejos, que revisten la forma del imperativo hipotético kantiano: si quieres X, haz Y. Las teorías contemporáneas de la decisión y de los juegos constituyen un ejemplo paradigmático, y además formalizado y matematizado (el *non plus ultra*) de semejante código moral.

Afortunadamente, el «realismo» de honda raigambre maquiavélica y hobbesiana es miope ante la realidad. No sólo porque los hombres no siempre actúan estratégicamente por móviles subjetivos, sino porque «lo que hay» no es todo, y elevar la razón estratégica al rango de razón práctica supone cometer una injusticia con respecto a nuestra realidad moral. A pesar de que los hombres seamos claramente diferentes; a pesar de que en las relaciones cotidianas más parece que nos consideremos mutuamente como medios que como fines, el cristianismo, el kantismo, el socialismo y la actual pragmática no empírica no han tomado cuerpo sin consecuencias en nuestra cultura. Cierto que es la razón estratégica quien prospera abiertamente en la vida pública; en esto no le falta razón a M. Weber, porque los técnicos y los expertos parecen dispuestos a dirigirnos la vida y nosotros a aceptar su dirección. Esto es verdad, pero no toda la verdad. Descubrir esa parcela de verdad que no se pliega a la razón de los expertos y sin la que es imposible comprender el grado de conciencia moral alcanzado por la humanidad en su historia, constituye —a mi juicio— el quehacer ético por excelencia, el tema ético de nuestro tiempo.

4. EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

El interés por el bien de los hombres concretos, motor objetivo de la ética inveteradamente, ha ido expresándose de modos diversos en el curso de la historia, pero son dos —a mi juicio— las grandes preguntas que traducen la preocupación ética: la pregunta por el bien positivo «¿qué *podemos* hacer para ser felices?», y la pregunta por el

sustento indispensable del bien positivo «¿qué *debemos* hacer para que cada hombre se encuentre en situación de lograr su felicidad?»

La primera cuestión, surgida en el mundo oriental, recorre la ética griega en su conjunto y sigue dando sentido a la reflexión medieval y al utilitarismo de todos los tiempos. Lo que, en definitiva, importa a la ética es la *vida feliz*. Pero la convicción razonada de que el bosquejo de la vida feliz no puede ser idéntico para todos los hombres *desplaza el centro de la filosofía moral hacia el ámbito del deber*. Si cada hombre posee una constitución psicológica diferente, su plenificación será también diferente; por tanto, no cabe con respecto a la felicidad sino *aconsejar* determinadas conductas desde la experiencia, y carece de sentido prescribir universalmente. No la faltaba razón a Aristóteles en dejar la felicidad en manos de la razón prudencial, aunque erraba al creer que existe una función propia del hombre, cuyo ejercicio supone para cualquier hombre el bien supremo: la felicidad, diríamos con Kant, no es un ideal de la razón sino de la imaginación[13]. Pero, para posibilitarla, es necesario un paso previo, que ha marcado el rumbo de las éticas deontológicas de cuño kantiano, entre las que hoy se encuentran las más relevantes filosofías morales: es preciso dilucidar quiénes y por qué tienen derecho a la felicidad y trazar el marco normativo dentro del cual quienes ostentan tal derecho pueden verlo respetado y fomentado.

La respuesta kantiana, a la que la humanidad no ha renunciado, es bien conocida. Frente al utilitarismo, que aboga por satisfacer las aspiraciones de toda la creación sentiente, cabe recordar que la supervivencia de unos seres vivos exige irremediablemente el sacrificio de otros; que sólo existe un ser cuya *autonomía* es fundamento de *deberes* universalmente exígibles: sólo las personas, en virtud de su autonomía, *tienen que ser* universalmente respetadas y asistidas en su ansia de felicidad.

Sin embargo, hoy en día el eje de la reflexión ética se ha desplazado nuevamente, en cuanto que no se reduce a la *felicidad* o al *deber*, sino que intenta conjugar ambos por medio del *diálogo*. Aunque el elemento vital de la moralidad sigue siendo la *autonomía* de la persona, tal autonomía no se entiende ya como ejercida por individuos aislados, sino como realizable a través de *diálogos intersubjetivos*, tendentes a dilucidar cuál sea nuestro bien, porque es errado concebir a los hombres como individuos capaces de acceder en solitario a la verdad y al bien. Los hombres somos —por decirlo con Hölderlin— un diálogo, y sólo por su mediación podemos desentrañar nuestra felicidad.

Como medio propio para expresar la autonomía humana, el diálogo permite a la ética situarse a medio camino entre el *absolutismo*, que defiende unilateralmente un código moral determinado, y el *relativismo*, que disuelve la moralidad; entre el *utopismo*, que asegura la llegada inminente de un mundo perfecto, y el *pragmatismo*, que elimina toda dimensión utópica perdiéndose en la pura estrategia presente o, lo que es idéntico, en la inmoralidad[14]. Tal vez por estas razones las filosofías morales más relevantes de nuestro momento, tanto «liberales» (Rawls, racionalismo crítico), como «socialistas» (Apel, Habermas, Heller) centran su atención en el diálogo.

Sin embargo —y aquí se plantea hoy el tema candente—, ¿qué sentido tiene apelar al diálogo como realizador de la autonomía humana, si los hombres no podemos aportar a él más que una razón estratégica y calculadora, como quiere el «realismo» conformista, un entramado de emociones, como propone el emotivismo, o si somos incapaces de acuerdo, como sugieren el escepticismo o el relativismo? *¿Qué* de la razón

[13] I. Kant, Grundlegung, IV, p. 418.

[14] Cfr. K.O. Apel, «Kann der postkantische Standpunkt der MoralitSt noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden?», en K.O. Apel, Diskurs und Verantwortung, Frankfurt, 1988, pp. 103-153. De diseñar una ética de la responsabilidad solidaria, situada entre el utopismo y el pragmatismo, me he ocupado yo misma en Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. 2.' ed., Salamanca, 1989

humana, *qué* del hombre se expresan a través del diálogo, que pone verdaderamente en ejercicio esa autonomía por la que tenemos dignidad y no precio?

Entre el absolutismo y el relativismo, entre el emotivismo y el intelectualismo, entre el utopismo y el pragmatismo, el tema ético de nuestro tiempo consiste —a mi juicio— en dilucidar si el hombre es capaz de algo más que estrategia y visceralismo. Si es capaz de *comunicar-se*. Si es capaz de *com-padecer*.

2. PANORAMA ETICO CONTEMPORÁNEO: ¿TIEMPOS DE ETICA DOMESTICADA?•

Contemplar el panorama ético de nuestros días produce en principio, a mi juicio, una cierta sensación de alivio. La ética analítica del lenguaje ha dejado de hacer furor. Los éticos —también llamados «filósofos morales»— ya no se empeñan tenazmente en reducir su tarea a descubrir lo que hace la gente cuando utiliza ese lenguaje al que denominamos moral: si con él intentamos aconsejar, prescribir la conducta, expresar sentimientos o persuadir. Pocos éticos se adherirían hoy incondicionalmente a la ya célebre afirmación de Haré: «La ética, tal como yo la concibo, es el estudio lógico del lenguaje de la moral»[15]. Y esto, a mi juicio, produce una sensación de alivio tras la obsesión «metaética» de los tiempos inmediatamente anteriores a los nuestros. Ciertamente, la ética analítica del lenguaje no carece de ventajas. Por una parte, intenta esclarecer el significado de los términos morales —«bueno», «recto», «justo», etc.— disolviendo los pseudoproblemas que se plantean simplemente por falta de precisión en su empleo. Por otra parte, impide que los filósofos morales confundan su tarea con la de los moralistas y se dediquen a prescribir al total de los mortales lo que deben hacer. La filosofía, incluso en su vertiente ética, no tiene como misión dirigir directamente la conducta, porque esta tarea compete a la moral y a la religión.

Con todo, y aceptando plenamente estas dos aportaciones del análisis lingüístico, la realidad de lo moral en el mundo humano no deja de representar para la filosofía una provocación que no se satisface investigando el significado del término «bueno» o desentrañando las peculiaridades de la argumentación moral. Por ello un gran número de filósofos morales ha renunciado a considerar el análisis del lenguaje como el objeto de la ética y lo utiliza como un instrumento, como elemento indispensable para saber de qué vamos a hablar, pero a continuación se introduce en el terreno de la *ética normativa* que, aunque no prescribe *directamente* lo que debemos hacer, lo hace *indirectamente*. Desde el momento en que la ética pretenda justificar el hecho de que hablemos de bien y mal moral e intente determinar quiénes se encuentran legitimados para decidir qué es lo moralmente bueno o malo, está sentando las bases para indicar lo que se debe hacer. Nos hallamos, pues, en una época de *éticas normativas* frente a la «ética descriptiva» del momento anterior.

Sin embargo, una mirada a la actual panorámica ética puede suscitar la impresión de que nos encontramos en una época de ética normativa, pero poco normativa; que los filósofos morales de los distintos países se limitan a levantar acta de la moral existente en ellos, a justificarla teóricamente, y a devolverla a la sociedad casi con la misma carga crítica con que de ella la recibieron; que la ética se resigna a ser búho de Minerva y simplemente conceptualiza lo que ya hay, lo que el público ya está preparado para oír.

• Versión corregida de «Tendencias dominantes de la ética en el mundo de hoy», Laicado, n.° 63 (1983), 9-21. Para una visión más amplia y detallada de las éticas contemporáneas creo útil recurrir a A. Cortina, Ética sin moral, Madrid, 1990, caps. 1,2,3, y A Cortina, La moral del camaleón, Madrid, 1991,cap. 13;Hasta un pueblo de demonios Ética pública y sociedad, Madrid, 1998, caps. IV y V

[15] R M. Haré, The Language of Moráis, Oxford, 1964, p. III (hay trad cast. en México, 1975).

Esta impresión podría suscitarla, a mi juicio, el hecho de que el «mapa ético» de nuestros días coincida «felizmente» con el trazado de los mapas geográficos sociopolíticos. La ética marxista-leninista se ha impuesto hasta hace bien poco en los que se llamaban «países del Este»; en los anglosajones, el utilitarismo y el pragmatismo «arrasan»; en la América Latina sigue planteando sus exigencias la ética de la liberación, mientras que en el oeste del continente europeo continúa ocupando los primeros puestos la ética del diálogo, que pretende recoger en su seno los logros de la hermenéutica y del marxismo humanista.

Excepción hecha de la ética de la liberación, que exige para los países latinoamericanos en los que surge y para toda situación de opresión un cambio personal y sociopolítico radical, las restantes tendencias no parecen decir en sus respectivos países más de lo que el público, sin traumas, puede escuchar. No resulta precisamente extraño que el utilitarismo perdure como conciencia ética en los países de democracia liberal y en los «welfaristas», mientras que la ética dialógica triunfa en países que se dicen tendentes a la socialdemocracia e incluso a la democracia radical. Que el marxismo-leninismo se constituyera como ética del oriente europeo creo que no precisa comentario.

Ciertamente, esta coincidencia ética-geográfica-social-económica y política puede producir la impresión de que nuestra ética es, en buena medida, ética domesticada; más búho de Minerva que anuncio de una nueva mañana. Sin embargo, también resulta expresiva de un hecho que quisiera subrayar con fuerza: el hecho de la unidad de la vida humana, en virtud de la cual resulta irracional despreciar cualquier factor como irrelevante; las distintas vertientes van configurándose recíprocamente a lo largo de la historia, hasta el punto de que hoy ya resulta imposible —por ejemplo— determinar si el mundo anglosajón es demócrata-liberal por utilitarista y pragmatista o si su moral utilitarista y pragmatista es la justificación de su democracia liberal. Quien desee verdaderamente hacerse cargo del mundo humano no puede descuidar los factores «materiales» ni los «ideales». Creo que ésta es una de las lecciones que han aprendido las éticas de nuestro tiempo y que, en mayor o menor medida, disfrutan como patrimonio común.

Y digo que se trata únicamente de una de las lecciones, porque resulta asombroso hasta qué punto las tendencias éticas que hoy dominan nuestro mundo han ido adquiriendo un «cierto aire de familia», una cierta semejanza en la diferencia. Si a lo largo de la historia fueron naciendo como intentos diversos de explicar por qué hay moral y por qué debe haberla; si es posible delinear los rasgos que caracterizan a cada una de ellas frente a las restantes, no es menos cierto que han ido aproximándose unas a otras en el intento de dar cuenta de la realidad moral.

Creo que lo verdaderamente característico del mundo de hoy, en lo que a la ética concierne, no es el surgimiento de nuevas corrientes; por el contrario, me parece que nos hallamos en una época de «neos» explícitos o implícitos. La novedad radica más bien, a mi juicio, en el hecho de que las distintas tendencias hayan ido adoptando actitudes similares en puntos cruciales. Por ello, en este breve capítulo, en vez de intentar exponer exhaustivamente los aspectos constitutivos de cada una de las principales tendencias éticas actuales —cosa que es física y metafísicamente imposible— esbozaré un sucinto esquema de cada una de ellas, destacando aquellas características de las que gozan en común y que, por tanto, configuran algo así como la atmósfera ética de nuestro momento. Empezaremos por aquellas concepciones que tienen una más larga historia.

El *Utilitarismo* es la más antigua de las doctrinas citadas, puesto que tiene su nacimiento en la Grecia de Epicuro[16]. En una época de crisis sociopolítica como lo fue el final del siglo IV a. J.C. no es extraño que la pregunta moral se identificara con la pregunta por la *felicidad individual*: ¿qué ha de hacer un hombre para ser feliz? Esta pregunta no es evidentemente exclusiva del epicureismo, pero la respuesta sí que es característica de esta escuela: puesto que lo que de hecho mueve a cualquier hombre a actuar es el deseo de placer y la huida del dolor, la *felicidad* se identifica con el *placer*; la bondad de una acción se mide por la cantidad de placer que puede proporcionar. De este modo, el utilitarismo epicúreo se configura como un hedonismo individualista, cuya fundamentación descansa en una constatación psicológica: que el móvil de la conducta de los seres vivos es el placer, de lo que se infiere que la felicidad consiste en el máximo placer posible.

Esta constatación psicológica, este hecho empírico sobre el que el epicureismo construye su teoría moral, es uno de los pilares fundamentales del utilitarismo inglés que, reelaborado por ingente multitud de autores desde el siglo XVIII, permanece vigente en nuestros días.

Ya el hecho mismo de no considerar que lo moral consiste en la realización de la cualidad más excelente del hombre, al estilo de Aristóteles o de Nietzsche; el hecho de no identificar el ámbito moral con el de la realización del «ideal de hombre», constituye —a mi entender— una característica del utilitarismo de todos los tiempos, y, además, una peculiaridad de las éticas dominantes en nuestro tiempo. A la hora de justificar lo moral ninguna de ellas pretende recurrir a una especial concepción del hombre que deba ser llevada a plenitud: la antropología metafísica no es la clave de la ética. Mucho más modestas, las éticas de hoy, de igual modo que el utilitarismo de todos los tiempos, se limitan a constatar en principio un hecho irrebatible en el que fundamentar el mundo moral: el hecho de que los hombres —e incluso todos los seres vivos— nazcan con deseos o aspiraciones, preferencias, intereses (marxismo y éticas del diálogo) o necesidades (joven Marx, Agnes Heller). La tarea moral no consiste en nuestro tiempo en «la tarea del héroe» que lleva al máximo su humanidad. Nuestra ética no es «ética de la perfección»[17] sino «de la satisfacción», del máximo de satisfacción posible con respecto a deseos, necesidades, intereses y preferencias que son un hecho insobornable.

Este afán generalizado por fundamentar la moral en hechos, huyendo de antropologías que destaquen las excelencias humanas y reinvidiquen para el hombre el valor único dentro del contexto cósmico, surge de diferentes causas, de entre las que destacaremos dos por el momento: la conciencia de «naturalización» y de «finitación», y el deseo de encontrar para la moral un fundamento objetivo, que no sea cuestión de gustos, sino sobre el que se pueda argumentar.

La conciencia de «naturalización» surge al comprobar que el hombre no es un ser dotado de características casi sobrenaturales frente al resto de los vivientes, sino que es un ser natural entre otros, limitado como ellos, procedente, al igual que los demás, del mecanismo de la evolución. Si, en definitiva, cada hombre surge contingentemente por evolución, no puede aducir razones absolutas para legitimar sus peticiones: su derecho descansa en el hecho de tener aspiraciones e intereses. Maximizar la satisfacción de los

[16] La bibliografía existente sobre el utilitarismo es abrumadora, pero resulta muy adecuado para conocer esta corriente el libro de J.J. Smart y B. Williams, Utilitarismo: pro y contra. Madrid, 1981; así como la defensa que del utilitarismo hace E. Guisan en «De la justicia a la felicidad», Anthropos, n.º 96 (1989), 27-36.

[17] Suele entenderse por «éticas de la perfección» —como expone J. Rawls— aquellas teorías éticas que destacan una cualidad del hombre como humana por excelencia y consideran que la tarea moral consiste en llevarla al máximo (Teoría de la Justicia, Madrid, 1978, p. 44). Entre las éticas de la perfección elige Rawls como paradigmáticas las de Aristóteles y Nietzsche. Para una novedosa y sugerente visión de la propuesta de Nietzsche ver, entre nosotros, J. Conill, El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la trasvaloración, Madrid, 1997; para la versión orteguiana ver J. L. Aranguren, La ética de Ortega, en Obras completas, 2, Madrid, 1994, pp. 503-540.

mismos constituye la tarea, moral. Por qué debemos maximizar los deseos de cuantos los tengan y quiénes tienen que decidir cómo se maximizan son dos puntos que distinguen entre sí a las distintas respuestas éticas de nuestro tiempo, como veremos. En lo que concuerdan todas ellas es en afirmar que la moral se ocupa de maximizar, no la satisfacción individual, sino la *social*.

Este segundo rasgo —el carácter social del bien moral— es un ingrediente añadido por el utilitarismo inglés al epicúreo y, a su vez, una de las características comunes a las éticas de nuestro momento. Para cualquiera de las mencionadas (marxismo-leninismo, éticas del diálogo, marxismo humanista y ética de la liberación) resulta inconcebible una meta moral que no incluya al resto de los hombres e, incluso en algunos casos, de los seres vivos.

Precisamente este rasgo hace del utilitarismo anglosajón un hedonismo social, no individual, que se construye sobre dos hechos psicológicos: la constatación de que lo que los seres vivientes desean es el placer (hedonismo) y la constatación de que en los hombres no sólo existen sentimientos egoístas, sino también altruistas; sentimientos sociales de los que, una vez cultivados, un hombre no querría prescindir, y que le muestran que el fin último no es el placer individual sino social. La satisfacción de los sentimientos altruistas constituye uno de los mayores placeres para quien los cultiva debidamente. De ahí que el Principio de Utilidad rece del siguiente modo: «Lograr la mayor felicidad del mayor número». A la pregunta «¿Por qué hay moral?» respondería un utilitarista: porque los seres vivos nacen con deseos y aspiraciones y porque un hombre no enfermo goza de sentimientos altruistas que han ido reforzándose al hilo de la evolución social. Es fácilmente comprensible que la aplicación del criterio de utilidad a la organización sociopolítica tenga como resultado el Estado benefactor de las democracias liberales.

Naturalmente, un utilitarista se encuentra hoy en día con más de una piedra en el zapato. Dejando a un lado las disputas más técnicas, podríamos señalar dos piedrecitas molestas. La primera de ellas consistiría en el intento de organizar los deseos y aspiraciones de todos los hombres, e incluso de todos los seres vivos, buscando el mayor bien posible y teniendo en cuenta que los deseos de unos y otros están de hecho en conflicto. A juicio del utilitarismo, el «punto de vista moral», la perspectiva desde la que se realizaría satisfactoriamente esta tarea, debería ser asumido por un observador dotado de características «sobrenaturales»: la simpatía, que le permite ponerse en el lugar de cualquier hombre y saber lo que le produce placer; la imparcialidad, que posibilita una distribución justa de utilidades; la información, en virtud de la cual puede saber lo que es realmente posible para cada uno, y la libertad de actuar.

Sin embargo, el defecto de este espectador estriba en su carácter ideal; en la realidad es el Estado benefactor quien efectúa esta tarea y hay que reconocer que dista mucho de gozar de los caracteres citados. De ahí que el utilitarismo se encuentre en grandes dificultades con uno de los conceptos que la ética de nuestro tiempo no puede relegar: el concepto de justicia. A pesar de los intentos denodados del utilitarismo por conciliar sus principios con la justicia, resulta una conciliación bastante complicada. Como indica en su libro *Teoría de la Justicia* John Rawls, la aplicación del utilitarismo a la organización sociopolítica supone la ampliación de la prudencia individual a la sociedad, pero esta virtud, perfectamente adecuada para dirigir la vida de los individuos, aplicada a la sociedad, produce injusticias[18].

[18] Cr. J. Rawls, Teoría de la Justicia, pp. 40-46. Este proceso "socializador". a que la ética parece someterse en nuestro tiempo olvida dimensiones antropológicas como las que recuerda S. Alvarez Turienzo en El hombre y su Soledad, Salamanca, 1983

Efectivamente, un individuo puede utilizar la prudencia para distribuir como desee a lo largo de su vida las posibilidades de placer y dolor, de modo que resulte una existencia lo más placentera posible. Sin embargo, a la hora de aplicar este principio a la sociedad es menester percatarse de que el placer y el dolor se reparten entre distintos individuos, no entre distintos momentos de la vida de un solo individuo. De ahí que pueda lograrse una distribución óptima, una distribución de utilidades que proporcione globalmente la mayor felicidad posible, pero que, sin embargo, reparta los placeres y los dolores entre los individuos de un modo desigual. La solución benthamiana de que cada individuo «vale por uno y nada más que por uno» no se desprende realmente del principio de utilidad[19], sino que es más bien un añadido para poder incorporar el concepto de justicia.

En lo que a este concepto concierne, las restantes concepciones éticas citadas parecen situarse en las antípodas del utilitarismo, porque consideran la justicia como uno de los elementos angulares de la construcción moral. Para permanecer fieles al hilo conductor adoptado en la exposición, continuaremos con aquella filosofía moral que parece preceder a las demás temporalmente: *el marxismo-leninismo*. Digo que «parece preceder» porque, si bien los fundamentos de la ética marxista ven la luz en el siglo XIX con la aparición del materialismo histórico y, particularmente, del socialismo científico, como tal concepción ética no se configura hasta mediados del siglo XX.

A pesar de que el marxismo cobra sentido por su referencia a la libertad futura y a pesar de que, posiblemente, su mejor legado consista precisamente en constituir una provocación moral en pro de la justicia y de la construcción de la utopía, Marx y Engels no pretendieron en modo alguno elaborar una ética comunista, ni mucho menos situarla en los cimientos del materialismo histórico. El saber marxista no es sabiduría moral, sino ciencia de la historia que excluye toda suerte de juicios de valor. No hay, pues, separación entre lo que es (objeto de la ciencia) y lo que debe ser (objeto de la moral): las leyes o tendencias de la historia, descubiertas por la ciencia marxista, muestran que la utopía se va a realizar gracias al desarrollo de las fuerzas productivas y a las contradicciones internas del sistema capitalista. ¿Por qué hablamos, pues, de una ética marxista-leninista?

Tras los intentos neokantianos de conjugar la ciencia marxista con la ética kantiana[20], intentos que siempre fueron repudiados por los marxistas clásicos, a mediados del siglo XX se forjan los fundamentos escolásticos de una ética, que trata de dar cuenta de la realidad moral, confiriéndole un *status* que no es el de la mera ideología[21].

Aun cuando no existe acuerdo entre los marxistas-leninistas en relación con el problema del *origen de la moral*, la versión más aceptada lo sitúa en un cambio histórico objetivo y subjetivo a la vez. Los primeros estadios de la sociedad viven una moral gregaria, a la que corresponde totalmente un punto ínfimo de libertad, porque el hombre, obligado a depender casi totalmente de la naturaleza, se encuentra casi totalmente determinado por ella. Un cambio objetivo —el desarrollo de las fuerzas productivas y el

---

[19] Vid. los meritorios esfuerzos realizados por J.S. Mili para incluir la justicia en el principio de utilidad en El Utilitarismo, cap. V, y los de E. Guisan en «Justicia como felicidad». Sistema, n.° 64 (1985), pp. 63-82, «El Utilitarismo», Iglesia Viva. n.° 102 (1982), pp. 553-558; Razón y pasión en ética, Barcelona, 1986, especialmente pp. 283 ss.

[20] Vid. las recopilaciones del socialismo neokantiano de V. Zapatero, Socialismo y ética: textos para un debate, Madrid, 1980. Para la presencia del socialismo neokantiano en el pensamiento de Ortega, vid. F. Salmerón, «El socialismo del joven Ortega», en Varios, José Ortega y Gassel. México 1984, pp. 111-193

[21] Una interesante exposición de la historia de la ética marxista-leninista, fundamentalmente en la Unión Soviética, así como colaboraciones de sus principales representantes (Schwarzman, Titarenko, Schischkin, Archangelski) puede encontrarse en A.G Chartschew y B.D. Jakowlew, Ethik, Berlín, 1976. Para este tema siempre resulta revitalizadora la lectura de J.L. Araguren, el marxismo como moral, Madrid, 1968, y de R. Alberdi/R. Belda, Introducción crítica al estudio del marxismo. Bilbao, 1986, 2.ª ed. corregida.

nacimiento de la división del trabajo— abre el valor y significado del hombre como individuo: el hombre ya no necesita del grupo para sobrevivir físicamente y, por tanto, aparece la división del trabajo. Este cambio en el lugar objetivo del individuo produce, a la vez, un cambio subjetivo, un cambio en su conciencia. Aparece el sentimiento de individualidad, la capacidad de aproximarse a la realidad analítico-críticamente y de valorar. Esta nueva situación comporta una nueva necesidad social: conciliar la conducta del individuo con los intereses del todo social, como necesidad de superar la contradicción entre los intereses del individuo y del todo. Una respuesta a esta necesidad social es la moral que, nacida en una época determinada, sólo puede desaparecer cuando también desaparezcan las contradicciones entre personalidad y sociedad. ¿Significa esto que la moral es pura ideología, llamada a desaparecer en la sociedad comunista, en el reino de la libertad, cuando los intereses del individuo se identifiquen con los del género?

La respuesta que a esta pregunta darían los teóricos del marxismo-leninismo en la actualidad no sería, a mi juicio, mayoritariamente positiva. Por el contrario, según la respuesta mayoritaria, junto a la moral de las clases dominantes, que definen los intereses de clase, es posible rastrear una «moral humana común», una moral que defiende los intereses de la especie humana y que está representada por la moral de los trabajadores a lo largo de la historia: la moral comunista. Para conocer su contenido no es primariamente necesaria la especulación teórica, porque la verdad se busca y realiza en la praxis, la revela aquella clase que lucha por el socialismo. Ella defiende los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, pero despojándoles de deformaciones, porque los intereses de esta clase coinciden con los de la humanidad.

La ética del marxismo-leninismo coincide, pues, con las restantes éticas dominantes en nuestro momento, en ser normativa, en buscar la satisfacción de los intereses sociales, en identificar los intereses morales con los intereses objetivos y éstos, a su vez, con los intersubjetivos. Pero también esta concepción ética se encuentra con dificultades. Por una parte, con todas las dificultades que acosan al materialismo histórico (de qué ciencia se trata, si el factor económico explica suficientemente como determinante la estática y la dinámica social; si es posible hoy en día analizar la realidad social en virtud de dos clases, cómo discernir cuál es el sujeto de la revolución, hasta qué punto son teorías económicas aceptables las del valor-trabajo y la plusvalía, etc.) y, por otra, con las específicas del punto de vista moral. De entre los problemas podemos entresacar dos que tal vez han ocasionado a los éticos del marxismo-leninismo más quebraderos de cabeza que ningún otro: el problema de la libertad y el del acceso a la verdad moral.

Estas dos cuestiones, estrechamente unidas entre sí, no reciben el mismo tratamiento por parte de todos los éticos marxistas-leninistas. Una interpretación mecanicista del materialismo histórico conduciría a afirmar que la conciencia (factor subjetivo) se encuentra determinada por el lugar ocupado involuntariamente en el proceso productivo (factor objetivo), en cuyo caso la verdad moral —cuáles son los intereses del género humano y no de una clase— tiene que venir determinada por la clase trabajadora a cuantos descubran que el proceso histórico sigue los pasos descubiertos por la ciencia marxista. Para una concepción no mecanicista del marxismo, la conciencia no sería sólo reflejo de la realidad material, pero son los expertos de la ciencia marxista quienes deberían desvelar cuáles son los intereses objetivos, en tanto no hayamos llegado a la fase en que decidirán los productores libremente asociados.

Atendiendo a la primera interpretación, la clase trabajadora decide cuáles son los intereses objetivos, pero queda anulada la libertad como posibilidad de optar; en el segundo caso, es posible optar a favor de la necesidad histórica, pero son los expertos quienes determinan los intereses intersubjetivos. El hecho de que un grupo determine lo que desea la especie, suele suponer un riesgo de dogmatismo, en el que los países del Este parecen haber caído. Si dijimos que el Estado benefactor del utilitarismo, a falta de

espectador ideal, evita difícilmente la injusticia, el grupo de expertos, a falta de productores libremente asociados, no parece librarse del dogmatismo.

Esta es una de las múltiples razones por las que dentro del mismo marxismo surgieron reacciones diversas frente a la ética marxista-leninista, procedentes del «marxismo humanista», de un buen número de «revisionistas» y de grupos como la Escuela de Francfort, que tan profunda huella ha dejado en la ética del occidente europeo. Sin embargo, dada la brevedad del espacio no podremos ocuparnos de estas corrientes, como tampoco de los últimos representantes de la tradición personalista francesa, sino que nos limitaremos a considerar, muy esquemáticamente, la concepción que se va imponiendo en la zona geográfica y sociopolítica de la Europa occidental, concepción que pretende fundamentar la democracia integral desde un punto de vista ético: la ética dialógica.

La ética dialógica, que dice hundir sus raíces en la tradición del diálogo socrático, coincidirá con las ya citadas en ser una ética normativa, que no tiene empacho alguno en intentar hallar un fundamento para el hecho de que haya moral y de que debe haberla. Tal fundamento, de igual modo que en las éticas aludidas, no consistiría en una antropología metafísica; por tanto, desde su perspectiva el deber moral no vendría impelido por el afán de realizar un ideal de hombre, ni siquiera por la necesidad racional de respetar lo que es absolutamente valioso. Términos como «valor absoluto» tal vez parezcan a nuestros civilizados países, conscientes de la finitud y contingencia humanas, excesivamente metafísicos y ambiciosos; de ahí que las éticas de diálogo hablen también de necesidades e intereses a satisfacer, recuperando el valor del sujeto por otro camino: como interlocutor competente en una argumentación.

Efectivamente, las necesidades e intereses de los hombres constituyen el *contenido* de la moral; sin embargo, con esto no queda claro cuál es la *forma* de la moral, cómo decidir moralmente qué intereses deben ser prioritariamente satisfechos, cuál es el criterio que determina si una decisión al respecto es moralmente correcta.

En caso de que tuvieran que decidir los distintos grupos humanos según sus particulares intereses y según su poder fáctico en la sociedad, la ética dialógica sería subjetiva, admitiría que sobre las cuestiones morales no cabe argumentar, sino que depende de la arbitraria decisión individual. Pero el subjetivismo —al contrario de lo que pudiera parecer— no es una característica en las éticas de nuestro tiempo. Por el contrario, las más extendidas consideran que los problemas morales son *objetivos*: sobre ellos se puede discutir y encontrar argumentos superiores a otros.

Ahora bien, tampoco las éticas del diálogo concuerdan con el *objetivismo*, según el cual la verdad de los juicios morales puede comprobarse confrontando con la *realidad humana*, y es un grupo de entendidos quien tiene que determinar si se le adecuan o no. El inconveniente del objetivismo estriba en que puede existir un gran desfase entre lo que los expertos revelan como propio de la realidad humana y lo que los no-expertos experimentan en sí mismos acerca de su propia realidad. Por ello, las éticas dialógicas, asumiendo las aportaciones de la hermenéutica, consideran que son los sujetos humanos quienes tienen que configurar la objetividad moral. La objetividad de una decisión moral no consiste en la decisión objetivista por parte de un grupo de expertos (espectador imparcial, vanguardia de la clase obrera, intérpretes privilegiados del derecho natural), sino en la *decisión intersubjetiva* de cuantos se encuentran afectados por ella. Precisamente por ser sujetos de la decisión puede exigírseles posteriormente que se responsabilicen de ella.

Son, pues, los afectados quienes tienen que decidir qué intereses deben ser primariamente satisfechos, pero para que tal decisión pueda ser racional, argumentable, no dogmática, el único procedimiento moralmente correcto para alcanzarla será el *diálogo* que culmine en un *consenso entre los afectados*. Ahora bien, un diálogo puede estar

manipulado, o bien los participantes encontrarse alienados; en ese caso resultarían consensuados intereses particulares como si fueran universales. De ahí que las éticas dialógicas tengan que suponer como criterio de la verdad moral una situación ideal de diálogo, expresiva de una forma ideal de vida, en la que se excluya la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyan simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantice que los roles de diálogo sean intercambiables. Esta situación serviría como garantía de que es posible un consenso en que se reconozcan los intereses universales y como criterio para comprobar la corrección de los consensos fácticos.

Que tal meta se alcance o no es incierto. La exigen la posible racionalidad de nuestros consensos y la esperanza humana, pero sólo el crecimiento técnico y, sobre todo, el progreso moral harán efectiva su realización. Frente a quienes entienden la emancipación humana como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas, como consecuencia de los avances técnicos, las éticas del diálogo mantienen que la liberación humana tendrá lugar si, además de la técnica, crece la disponibilidad de los hombres a tomar decisiones mediante consensos en los que estén atendidos los intereses universales.

La necesidad de utopía, de objetividad, la exigencia de normatividad y fundamentación son también caracteres de la última de las éticas que consideramos muy brevemente: la *ética de la liberación*. No es tampoco una ética de la perfección individual ni entrega las decisiones morales en manos de presuntos expertos: son los mismos sujetos afectados quienes tienen que asumir la dirección del proyecto moral. Sin embargo, la ética de la liberación se caracteriza, entre otros, por un rasgo muy peculiar: en los países latinoamericanos, en los que surge, aparece precisamente como una propuesta de subvertir totalmente el orden sociopolítico establecido por razones morales. Si las anteriores éticas se encuentran muy bien vistas sociopolíticamente en sus respectivas zonas, lo que intenta la ética de la liberación es justificar, apoyar moralmente a quienes, al luchar por los oprimidos, son acusados de inmorales por la moral vigente en su país[22]. Ante un orden moral establecido injusto el revolucionario se encuentra moralmente desasistido; no es sólo un «fuera de la ley», sino también un «fuera de la moral». Por eso es urgente la tarea de confirmarle que su actitud está legitimada, no desde el orden presente, sino desde un orden futuro utópico, que él mismo está construyendo con su revolución.

La ética de la liberación no se presenta, pues, como una alternativa insólita a las éticas de occidente. Si no aceptamos la razón última kantiana para que haya moral y deba haberla, que «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo»; si rechazamos el imperativo categórico del joven Marx de «derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado»[23]; si no admitimos que deben ser los afectados por una situación quienes están legitimados moralmente para decidir, entonces mal podremos aceptar que constituyan una exigencia moral los imperativos «liberémonos nosotros los oprimidos» y «¡el otro es lo digno por excelencia!».

Sin embargo, la ética de la liberación, recogiendo los logros de los anteriores, los transfigura en nuestro momento histórico con dos elementos clave: la experiencia y la concreción. Es la experiencia insobornable de los oprimidos en la concreta situación de

[22] Vid. E. Dussel, Para una ética de la liberación, Buenos Aires, 1973. Tomos I y II, México, 1977; tomos IV y V Bogotá, 1979-80; Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión, Madrid, 1998; L. J. González, Ética latinoamericana, Bogotá, 1983; I. Ellacuría, El compromiso político de la filosofía en América Latina, Bogotá, 1994.

[23] K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en Die Frühschriften, Stuttgart, 1971, p. 216.

América Latina la que exige que los imperativos y las virtudes morales se pongan al servicio de los pobres; es la realidad de la explotación sufrida en carne propia la que ilumina el proyecto hacia la utopía. La vivencia de lo antimoral, de lo antihumano repele la frivolidad y el escepticismo de algunos planteamientos éticos de nuestra cultura, pero, por otra parte, obliga a los más valiosos de ella a comprometerse concretamente. Cualquier diálogo grupal o nacional que no tenga en cuenta los intereses de los mundialmente afectados, que no acepte en su seno como interlocutores igualmente facultados a cuantos van a sufrir las consecuencias de la decisión, es inmoral, inhumano por naturaleza y expresa una forma de vida inmoral e inhumana por naturaleza.

3. POR UNA ETICA FILOSÓFICA•

Que la ética constituye una parte de la filosofía parece no ser puesto actualmente en duda, al menos explícitamente. Que la ética no puede cumplir su tarea sino como parte de la filosofía, es afirmación menos explícita, tal vez debido a que se trate de un supuesto implícito.

Sin embargo, algunas experiencias escritas y orales incitan a dudar razonablemente de que exista clara conciencia acerca de la necesidad de insertar la reflexión ética en el ámbito filosófico. Por ello, trataré de bosquejar los rasgos fundamentales de una concepción de la ética que pretende constituir un modo racionalmente adecuado para resolver las cuestiones que a la ética se plantean.

1. EL ÁMBITO DE LA ETICA

Entiendo por «ética», siguiendo la caracterización presentada por Aristóteles en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*, un «saber de lo práctico». Frente al objeto de la ciencia, consistente en aquello «que no puede ser de otra manera» (1139 b 20-21), el saber práctico recae sobre cosas que pueden ser de otra manera; frente al objeto del arte —la producción— el saber práctico se presenta como «disposición racional apropiada para la acción» (1140 a 3-5), para aquella acción que es fin en sí misma por su propia bondad.

Pero ya que a esta acción, como fin racional, no sólo se *puede* sino que se *debe* tener en tanto que hombre, asumo como más completa la caracterización kantiana, «la filosofía moral... debe determinar las leyes... de la voluntad del hombre... como leyes según las cuales todo debe suceder»[24]. El término «deber» expresa simultáneamente dos acepciones que es necesario recordar: es signo de que, al menos una parte del lenguaje práctico, utilizará expresiones prescriptivas; pero, sobre todo, indica que la realidad humana no se reduce a la teórica monotomía de lo que es, sino que se muestra verdaderamente humana cuando exige, a pesar de la experiencia, que algo debe ser.

La ética tiene, pues, por objeto el deber referido a las acciones buenas que se expresa en los juicios denominados «morales». ¿Qué tratamiento le compete conferir a su objeto?

• Reelaboración de «Apuntes sobre la concepción y método de una ética filosófica», Pensamiento, vol. 36, n.° 143 (1980), 339-352.

[24] I. Kant, Grundlegung, IV, 387 y 388.

2. EL OBJETIVO DE LA ETICA: LA CONCEPCIÓN DE LA MORALIDAD

La reflexión ética constituye un metalenguaje filosófico con respecto al lenguaje moral y, por tanto, no pretende aumentar el número de las prescripciones morales; En palabras de Lorenzen, «nos encontramos con que ya hemos aceptado algunas normas morales. La cuestión es ahora: "¿por qué las aceptamos?". Es, por tanto, con esta pregunta con la que empieza la filosofía moral, y empieza, en consecuencia, como ética normativa»[25].

La cuestión ética no es de modo inmediato «¿qué debo hacer?», sino «¿por qué debo?». La cuestión ética consiste en hacer concebible la moralidad, en tomar conciencia de la racionalidad que hay ya en el obrar, en acoger especulativamente en conceptos lo que hay de saber en lo práctico. La ética trata de esclarecer si es acorde a la racionalidad humana atenerse a la obligación universal expresada en los juicios morales, respondiendo a la pregunta de Warnock: «Querría ahora preguntarme si hay algún sentido, y en ese caso cuál, en el que un ser racional se halle obligado —en tanto que racional— a "aceptar" principios morales o a reconocerlos y ponerlos en práctica a través de sus juicios y sus actos... ¿Podría un ser semejante rechazar la moralidad sin merma de su racionalidad?»[26].

3. EL OBJETO DE LA ETICA: LA FORMA DE LA MORALIDAD

Precisamente porque la tarea de la ética consiste en esclarecer el fundamento por el que los juicios morales se presentan con pretensiones de necesidad y universalidad, su objeto estriba en la forma de la moralidad. No es su objetivo introducir nuevos contenidos morales, sino proporcionar aquel procedimiento lógico que permita discernir cuándo un contenido conviene a la forma moral. ,

Discernir la forma en virtud de la cual un contenido deviene moral, es problema de la ética. Justificar racionalmente las pretensiones formales de la moralidad, mediante juicios que sólo la realidad moral descubre, es la tarea que confiere a la ética un lugar entre los saberes como saber autónomo. En suma, el objetivo de la ética estriba en hallar, si la hay, *una razón suficiente de la forma moral*. Si tal razón debe ser expresada mediante un juicio con *contenido*, el contenido será ético y canónico, no moral y prescriptivo[27].

---

[25] P. Lorenzen, Normative Logic an Ethics, Manheim/Zürich, 1969. Expresión semejante es recogida por Kant en una nota: «¿Quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta, como quien dice, por primera vez? ¡Como si, antes de él, el mundo hubiera vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre este punto!». (Kr.p. V. V, p. 8).

[26] G.J. Warnock, The Object of Morality, Londres, 1971, p. 152.

[27] A mi juicio, la distinción «forma-contenido» recorre la historia de la ética, presentándose desde distintos ángulos. La forma representaría en las distintas versiones el elemento universalizador, mientras que el contenido sufriría las variaciones históricas y culturales de que da fe la diversidad moral. En este sentido, creo que la distinción que J. L. Aranguren introduce entre «moral como estructura» y «moral como contenido» puede considerarse como vertiente antropológica de la visión lógico trascendental kantiana. Vid. J. L. Aranguren, Ética, parte I, cap. VII; D. Gracia, Fundamentos de bioética, Madrid, 1991, pp. 366 ss.

4. LA ETICA COMO PARTE DE LA FILOSOFÍA

Utilizo el término «razón suficiente» en la acepción que Hegel le confiere siguiendo a Leibniz, como fundamento que comprende «no sólo las puras causas, sino las *causas finales*... el fundamento *teológico* es una propiedad del *concepto* y la mediación por medio de él, que es la razón»[28]. El concepto de «fin» confiere a lo inmediato —en este caso la moralidad— la razón suficiente.

Y precisamente porque la tarea de la ética consiste en esclarecer la razón suficiente de la moralidad, es decir, su fundamento a la luz de los fines, es necesaria su inserción en la filosofía. Aceptando la distinción kantiana entre el «concepto de escuela» y el «concepto cósmico» de la filosofía, asumo el último concepto: la filosofía como «ciencia de la relación que tiene todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*)»[29].

La filosofía se presenta como el esfuerzo conceptual dirigido a esclarecer cuáles son los fines auténticamente racionales para el obrar humano, y la ética constituye su consumación en cuanto trata de determinar las categorías necesarias para concebir el deber en relación con los fines auténticamente racionales del hombre: es decir, trata de determinar *la verdad del deber ser por medio de conceptos*.

Considero, pues, con Hegel, que las ideas de lo verdadero y lo bueno son lados del sistema total teórico-práctico, la Idea absoluta. Y precisamente el sistema mismo constituye el medio adecuado para esclarecer la verdad de los enunciados de los saberes teórico y práctico.

5. LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA

Si la filosofía se propone el descubrimiento de la verdad, son insuficientes, por unilaterales, los métodos psicologistas, economicistas e historicistas. La pregunta por el origen y el sentido de las expresiones no es la pregunta filosófica. Esclarecido el origen, interpretado el sentido, todavía la cuestión filosófica no ha sido formulada: la cuestión de la razón suficiente, a la que sólo puede responder el *método sistemático*.

Precisamos, pues, construir un sistema que contenga —en lenguaje kantiano— las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico y práctico; o bien, en lenguaje más preciso, un sistema lógico que contenga las *condiciones de coherencia* en que puede ser encuadrado racionalmente cualquier conocimiento. «Sistema», siguiendo la línea hegeliana, no significa sino que lo particular sólo se entiende mediante su relación con el todo: la determinación de la verdad de un enunciado sólo es posible en un sistema de relaciones.

De ahí que conciba como misión más eficaz de la filosofía la construcción de un sistema lógico-trascendental, que señale los distintos niveles lógicos del saber, la constelación categorial necesaria para comprender cada uno de ellos, el método y criterios de «veración» adecuados, y las relaciones lógicas existentes entre los distintos niveles.

---

[28] Hegel, Wissenschaft der Logik II, Hamburg, 1934 (Nachdruck, 1975), pp. 65 y 66; Ciencia de la lógica, Buenos Aires, 1974 (3.a ed.), p. 393 (trad. de R. Mondolfo). Vid. cap. 4 de este mismo trabajo.

[29] Kr.r.V B 867 A 839

Sólo así es posible establecer, no sólo la verdad de los enunciados teóricos y prácticos, sino las condiciones para la argumentación y la preferencia racional entre sistemas.

6. LOS MÉTODOS DE LA ETICA

6.1 MÉTODOS INADECUADOS

La ética no puede alcanzar la verdad de la forma moral sino como parte del sistema filosófico, utilizando métodos filosóficos para lograr su objetivo. De ahí que no coincida con la afirmación de Hierro: «La ética puede considerar lo moral como un fenómeno a describir y explicar o como un contenido a recomendar»[30]. Ambos miembros de la disyuntiva son —a mi juicio— ajenos a la ética.

1) El método descriptivo-explicativo, aplicado a la moralidad, es propio de las ciencias sociales —psicología, y sociología morales, antropología social y cultural— que son ciencias empíricas. Evidentemente, su objeto material pueden ser los contenidos morales, pero no poseen instrumentos para justificar la forma de la moralidad, ya que no pueden trascender al ámbito de los hechos empíricos sin propasarse en sus atribuciones.

De ahí, que aquellos cultivadores de las ciencias sociales de la moralidad, que creen estar haciendo ética, se ven sumidos en la desesperanza con respecto a la posibilidad de superar el relativismo moral. Pero su desesperanza se debe al hecho de haber emprendido un camino poco adecuado, no al hecho de que exista auténtico motivo para desesperar de las posibilidades racionales.

Si de constatar se trata, el relativismo de los contenidos morales es palmario, y la pretensión a universalidad que su forma exhibe, irracional. De tal punto de partida sólo puede derivarse, o bien un costumbrismo al que no conviene el calificativo «moral», puesto que el contenido carece de forma, o bien el intento inútil de hallar un criterio universal de moralidad a partir de la experiencia, que nos permita argumentar y preferir racionalmente.

2) Tratamiento aparte merece el método utilizado por la historia de la moral, en su tarea de discernir el origen histórico de los conceptos morales para una explicación y comprensión del sentido que les corresponde. Pero el origen y el sentido de un concepto no justifica racionalmente su verdad, su coherencia con el todo.

3) Tampoco tiene la ética por misión recomendar contenido moral alguno. Su lenguaje no es prescriptivo, sino canónico o normativo[31]: el lenguaje de la ética es prescriptivo para quien pretenda comportarse racionalmente.

4) Quisiera considerar, por último, un método que Hierro expone como propedéutica de la ética, el Análisis del Lenguaje. El análisis es útil efectivamente como instrumento, pero adolece de grandes insuficiencias si pretende constituir el método de la ética. Como defectos menores, diremos que no tiene por qué monopolizar el término «metaética», y, sobre todo, que no ha cumplido sus objetivos. Como señala Lenk, las tres

[30] J. Hierro, voz «ética», en M.A. Quintanilla, Diccionario de Filosofía contemporánea, Salamanca, 1976, p. 145

[31] Para los términos «norma» y «canon», como distintos de «prescripción», vid. nota 9 del cap. 4 de este trabajo

metas de la filosofía analítica —mantener la neutralidad de la «metaética», aplicar consecuentemente el análisis del lenguaje cotidiano y caracterizar claramente lo específicamente moral— son inseparables. Pero la mera descripción de las proposiciones no puede caracterizar lo normativo satisfactoriamente, es necesario aclarar las expresiones en su contexto pragmático y para ello la «metaética» no puede ser no normativa.

> «Los metaéticos —dirá Lenk— no prescriben ninguna acción, pero prescriben lo que debe valer como acción "moral" o "moralmente buena". Los metaéticos son normativos a un nivel más elevado. Así, las proposiciones ético-normativas dependen también de la parte normativa de la metaética correspondiente»[32]

Sin embargo, el hecho de que el análisis no haya cumplido sus objetivos no constituye, a mi juicio, su insuficiencia radical, sino el hecho de que el análisis no pueda justificar la verdad de los juicios morales, mientras no trascienda el ámbito semántico.

6.2. MÉTODOS ADECUADOS

Puesto que el objetivo ético estriba en ofrecer la razón suficiente de un *faktum*, el *faktum* de la existencia de juicios con forma moral, considero como métodos adecuados los trascendentales, porque estos métodos pretenden justificar racionalmente aquellos *fakta* que parecen exhibir la forma de la razón. El punto de partida será siempre el hecho; el término, las condiciones indispensables para prestar al hecho coherencia racional.

El método trascendental, desde su descubrimiento por Kant, ha revestido diversas formas. De entre ellas, propongo las siguientes como posibles caminos para una ética que pretenda fundamentar la moralidad.

1) La *Ética Dialógica*, que, iniciada por el Socialismo Lógico de Peirce, y continuada por J. Habermas, KO. Apel y la Escuela de Erlangen, tiene como punto de partida el *faktum rationis* de la Argumentación.

La condición de posibilidad de tal hecho no puede ser únicamente la Lógica Trascendental sino la Semántica Trascendental, en el caso de Peirce, o la Pragmática Trascendental, en los casos de Habermas y Apel. Ambas incluyen implícitamente los siguientes supuestos:

a) que quienes argumentan hacen una opción por la verdad, lo cual significa que el punto de partida —la argumentación— es imposible sin una opción moral: es imposible una lógica sin ética;

b) que esta opción sólo resulta coherente si quienes optan por la verdad postulan prácticamente la existencia de una comunidad ideal de argumentación, en la que la comprensión entre los interlocutores será total;

c) que de este postulado se deriva un imperativo: promocionar la realización de la comunidad ideal de argumentación en la comunidad real. De ahí el Principio Moral de la Transubjetividad expuesto por Apel, recogiendo las aportaciones de los distintos representantes de esta ética: «Que todas las necesidades de los hombres, como pretensiones virtuales, han de hacerse peticiones de la comunidad de comunicación,

[32] K. Lenk, «Kann die sprachanalystische Moralphilosophie neutral sein?», en H. Albert y E. Topitsch, Werturteilstreit, Darmstadt, 1971, pp. 533-551

peticiones que se armonicen con las necesidades de los restantes por medio de la argumentación»[33].

El uso que del método trascendental hacen las éticas dialógicas para una fundamentación de la moralidad, pretende recoger los logros obtenidos por los análisis semióticos en los últimos tiempos y el desarrollo de la dimensión social, de que parecía adolecer la solución kantiana. A mi juicio, el verdadero progreso de esta línea de fundamentación consiste en haber incorporado la dimensión pragmática del lenguaje, porque el postulado social-práctico de una comunidad ideal, que debe ser prácticamente realizada, no es un hallazgo contemporáneo[34].

2) La *Lógica Trascendental*, en su vertiente práctica, es —en tanto que lógica— el intento de ofrecer los conceptos precisos para concebir el único hecho práctico, el *faktum* de la libertad que se expresa de modo inmediato en la forma de los juicios morales[35]. Sólo el hallazgo de los conceptos adecuados para comprender el hecho justifica filosóficamente —da razón suficiente de— la forma moral.

Pero —y aquí la confusión en que inveteradamente se ha caído con respecto a la ética kantiana— que el objeto de la ética sea la forma de la moralidad, que la ética no tenga por objetivo dar prescripciones morales, no implica que los conceptos mediante los cuales concibe su objeto formen juicios carentes de contenido. El objeto de la ética es la forma, pero la ética no es formal.

De ahí que la Lógica Trascendental exprese la razón suficiente de la forma moral mediante un juicio material: «El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo».

Con respecto a este juicio material podemos decir:

a) que es un juicio ético y no moral;

b) que es juicio de «es» canónico y no de «debe» prescriptivo;

c) que es el canon de conducta para cuantos quieran ser fieles a su propia humanidad, porque consiste en una afirmación de realidad, conocida únicamente por vía moral: la afirmación de la existencia de un valor absoluto, de la que se desprende la

---

[33] K.O. Apel, Transformation der Philosophie, Frankfurt, 1973, Bd. 2, p. 425 (hay trad. cast. de A. Cortina, J. Conill y J. Chamorro, Madrid, 1985).

Al llegar a este punto no puedo por menos de expresar mi estupor ante las agresivas críticas que algunos pensadores españoles lanzan contra las éticas de corte transcendental, en el sentido de que buscan una razón absoluta, capaz de dictarnos el deber ser encerrado en una fórmula definitiva (vid. V. Camps, La imaginación ética, Barcelona 1983, cap. II). Y no puedo sino reaccionar con estupor, porque los dos únicos principios que éticas claramente trascendentales han ofrecido, además de ser formales (carentes de contenido), sólo «prescriben definitivamente» el respeto y promoción de toda persona (Kant) y este principio de la ética del diálogo que excluye como ilegítima cualquier norma no acordada por los afectados por ella en pie de igualdad. No sé muy bien qué calificación puedan merecer estos principios; lo que sí sé es que eliminarlos o ponerlos en duda supone acabar con la vida democrática.

[34] Efectivamente, las éticas dialógico-trascendentales coinciden en proponer, como idea regulativa, una comunidad ideal. Tal idea no es producto de una esperanza irracional, sino un concepto racional, necesario para comprender el hecho de que los hombres argumenten. Si tal idea puede realizarse o no, es cosa sobre la que no puede pronunciarse la razón teórica. La razón práctica, por su parte, prescribe que debe alcanzarse y por eso es preciso actuar con intención utópica. Fue Kant quien esbozó estas nociones y K. O. Apel precisa el carácter «utópico» de la ética discursiva en Estudios éticos, Barcelona, 1986, pp. 175-219. Para una aclaración de estos extremos como también del método empleado por la ética dialógica en su conjunto ver A. Cortina y J. Conill, «Pragmática Trascendental», en M. Dascal (ed.), Filosofía del lenguaje II. Pragmática, Madrid, 1999, pp. 137-166.

[35] «Pero, cosa muy notable, encuéntrase incluso una idea de la razón... entre los hechos y ésta es la idea de la libertad, cuya realidad, como una especie particular de causalidad... se deja exponer por leyes prácticas de la razón pura y, conforme a ellas, en acciones reales; portante, en la experiencia. Es la única idea, entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los scibilia.» Kr. Uk. V, p. 468.

prescripción racional del respeto necesario ante tal valor; la renuncia a obedecer el mandato implica la incoherencia de la conducta de quien obra, en tanto que hombre;

d) que es fundamento teleológico en cuanto incluye el concepto de «fin» como categoría fundamental de la ética para la concepción de la moralidad. Pero, y aquí la especificidad del Idealismo, que tal fin no es aquél al que todo tiende naturalmente: un fin al que naturalmente se tiende no es elegible, por tanto, no es un fin moral. El gran avance idealista consiste en presentar como razón suficiente de la moralidad un fin que es específicamente moral, por cuanto puede ser elegido.

Sin embargo, los conceptos lógico-trascendentales ofrecidos para concebir la moralidad no han logrado la precisión requerida, ni el enlace establecido entre ellos es adecuado para dar razón suficiente de la moralidad. Prueba de ello es la propia confesión kantiana acerca de la «inconcebibilidad» de «la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral»[36].

3) Si el *faktum rationis* de la libertad, expresado en leyes morales, parece a algunos excesivamente «intimista», y el hecho de la argumentación, expresivo de un modelo ético funcionalista de equilibrio, que olvida la realidad del conflicto —afirmaciones ambas que deseo discutir en otro lugar— queda un tercer camino máximamente intersubjetivo, expresivo del hecho de la moralidad: el hecho de la existencia del discurso moral.

Atendiendo a las tres dimensiones, es indudable la facticidad de un lenguaje al que denominamos «moral» en virtud de caracteres específicos. Una investigación trascendental sobre las condiciones de posibilidad de tal lenguaje recorrería las siguientes fases:

a) análisis del uso lógico de las expresiones y juicios a los que denominamos «morales», extrayendo sus caracteres específicos;

b) intento de esclarecer tales características mediante categorías de disciplinas no-éticas;

c) si estas categorías son suficientes, entonces no es necesario un saber denominado «ética»; si no lo son, la ética es disciplina autónoma, porque precisa una constelación de categorías propias;

d) determinación de las categorías éticas (bien, fin, felicidad, libertad, deber, persona...), necesarias para concebir las características del lenguaje moral;

e) la fase última es la más delicada, pues trata de establecer el fundamento de la moralidad, introduciendo entre las categorías la relación lógica que justifique racionalmente el punto de partida que haga veraz la moralidad.

El procedimiento es kantiano, por cuanto pretende fundamentar trascendentalmente un dato. Pero, en la línea de Hegel, identifica método y sistema, ya que el resultado del proceso metódico es el sistema mismo de categorías que señala la coherencia de cualquier sistema moral, que proporciona la relación lógico-práctica verdadera.

[36] Grundlegung, IV, p. 463. La ética kantiana defiende en la Grundlegung que el hombre es fin limitativo de las acciones humanas, pero en La Metafísica de las Costumbres se hace del hombre también fin incitativo de tales acciones. Vid. A. Cortina, Estudio preliminar a I. Kant, La Metafísica de las Costumbres, trad. cast. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, 1989, pp. LXXX-LXXXVI.

7. VENTAJAS DEL MÉTODO SISTEMÁTICO

El método propuesto pretende ofrecer solución para dos de los grandes problemas planteados actualmente a la ética: ofrecer el marco para una argumentación universal práctica, y el criterio para la preferencia racional entre códigos morales.

1) La argumentación universal entre sistemas morales deviene imposible si cada uno permanece inconexo y no busca el marco más amplio de un sistema universal, en que le sea posible reconocer su capacidad de justificación racional de datos y comparar con la capacidad de los restantes sistemas. Puesto que cualquier juicio moral viene implícita o explícitamente sustentado por un sistema, incurre en dogmatismo quien se niega a revelar su sistema y a entrar en el ámbito de argumentación universal mediante la inserción en el sistema del todo[37].

2) Afirma J. Muguerza que, aun cuando cada código moral posea una racionalidad interna, la imposibilidad de ofrecer mejores razones para preferir unos a otros, invalidaría el progreso moral[38]. Yo añadiría que la moralidad misma sería invalidada, y por ello considero que la preferencia racional entre códigos es condición de posibilidad de la moral.

Pero, a su vez, esta preferencia depende de un «punto de vista racional», que, según Muguerza, vendría representado por su ya famoso Preferidor Racional y que yo atribuiría al sistema filosófico, es decir, trascendental.

El Preferidor Racional, paradójicamente rechazado por su autor al comienzo de algún artículo dedicado a él[39], reúne las características que Taylor le adjudica: suficiente información, suficiente libertad, suficiente imparcialidad. Su mayor problema estriba, a mi juicio, no en su ahistoricismo —ya que puede ser historiado—, no en el riesgo de caer en la «falacia naturalista», pues los juicios de «es» emitidos nada tienen que ver en este caso con hechos empíricos *more humeano*; su mayor defecto radica en su no-autosuficiencia. Para determinar la «suficiencia» de su información, libertad e imparcialidad, es preciso abandonar al Preferidor y recurrir a otro criterio de suficiencia. Este nuevo criterio debería ser racional, ya que del «punto de vista racional» se trata, y debería ofrecer los distintos niveles de suficiencia lógica. ¿No sería, pues, necesario recurrir al sistema como condición de posibilidad de toda preferencia racional?

8. URGENCIA Y DIFICULTAD DE UNA FUNDAMENTACIÓN RACIONAL DE LA MORAL

La tarea más urgente, encomendada actualmente al pensamiento humano y que deber ser emprendida «con pasión y estudio», es la de fundamentar racionalmente la

[37] En palabras de Wittgenstein: «Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos». Uber Gewissheit, Frankfurt, 1970, Aphorismus 105 (trad. cast. en Barcelona, 1988); ver también L. B. Puntel, Wahrheitstheorien in der muren Philosophie, Darmstadt, 1978.

[38] La razón sin esperanza, Madrid, 1977, pp. 239 y 240.

[39] Ibíd, caps VI y VII En Desde la perplejidad (Madrid, 1990) J. Muguerza parece haber sustituido al Preferidor Racional por el perplejo racional Por su parte, R M Haré amplía la galería de jueces morales «sobrehumanos» con su «arcángel». Vid Moral Thinking, Oxford, 1981

moralidad, estableciendo la base de una moral universal. Y ello, en principio, incluso por motivos pragmáticos.

Como señala Apel, en su *Transformation der Philosophie*, cuando pensamos en la relación ciencia-ética en la moderna sociedad industrial, nos encontramos con una situación paradójica[40]. Por una parte, la necesidad de una moral universal, vinculante para toda la humanidad, nunca había sido tan urgente, dadas las consecuencias planetarias de las ciencias en una civilización unitaria; las consecuencias técnicas de la ciencia tiene unas repercusiones tales para el obrar humano, que no es posible ya contentarse con normas regulativas de la convivencia en grupos pequeños.

Pero, distinguiendo en relación con los efectos del obrar entre microámbito (familia, pareja, vecindad), mesoámbito (política nacional) y macroámbito (destino de la humanidad), comprobamos que las normas morales todavía acentúan el ámbito íntimo. En la política nacional privan los egoísmos de grupo y las decisiones se consideran como «razones de Estado» moralmente neutrales, en las que intervienen fundamentalmente el posibilismo y la eficacia. Del macroámbito se ocupan unos pocos iniciados.

Sin embargo, los peligros de la civilización técnico-científica se localizan en el nivel del macroámbito, porque amenazan a toda la humanidad en su existencia, y con ello se hace urgente «la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de las acciones en medida planetaria. Se podría pensar que a esta presión a una responsabilidad solidaria debería corresponder la validez intersubjetiva de normas o, por lo menos, del principio fundamental de una ética de la responsabilidad»[41].

Pero, y aquí la paradoja, nunca pareció tan difícil la tarea de una fundamentación de la moral y precisamente merced a la ciencia, porque ella ha capitalizado la categoría de «objetividad», identificándola con el concepto de «neutralidad» o «libertad de valores». Se produce entonces aquel curioso alineamiento denunciado por Albert, y que es obra tanto del Neopositivismo como del Existencialismo, ciencia-racionalidad-objetividad-no compromiso y, por otra parte, decisión-irracionalidad-subjetividad-compromiso[42]. Las decisiones son, pues, irracionales.

Esta irracionalidad de las decisiones existenciales, de las decisiones sobre fines últimos, ha seguido siendo mantenida por numerosos autores, como Dingler, Lorenzen y Mosterín entre otros[43], pero posee graves repercusiones para el obrar humano. Si los fines últimos no pueden ser justificados, incluso nuestra existencia está amenazada.

Ahora bien, aunque los valores vitales sean los más urgentes, reconozco con Mounier que no son los más elevados: el valor de la vida personal estriba en encontrar un

---

[40] Bd. 2, pp 359-363

[41] Ibíd, 361

[42] Traktar über kritische Vernunft, Tübingen, 1975, pp. 3 y 4. (Hay trad. cast. de R. Gutiérrez Girardot, Buenos Aires, 1973.)

[43] «Para justificar normas tendré que formular dos "supernormas", llamadas "principios". Obviamente, no podré "justificar" esos principios, ya que el término "justificación" sólo tiene sentido cuando hemos aceptado esos principios. Por tanto, si definimos "fe" en sentido negativo, como "la aceptación de algo que no está justificado", la aceptación de esos principios puede llamarse un acto de fe.» (Normative Logic and Ethics, 74); «Evidentemente en la aceptación de un fin como último hay un momento de gratuidad. Los fines intermedios son justificables en función de los fines últimos. Los fines últimos no pueden ser justificados» (Mosterín, «El concepto de Racionalidad», Teorema, 1973, III, 4, p. 472). Vid. también M. A. Quintanilla, «Las virtudes de la racionalidad instrumental», Anthropos, 94/95 (1989), 95-99.

valor en el que merezca la pena invertir la vida[44]. Si ese valor es irracional ¡qué pobreza la de nuestra tan preciada razón humana!

[44] E. Mounier, El Personalismo, 1962, cf: pp. 43 y 44. Para un esclarecimiento del testimonio, identidad y proximidad de Mounier, ver el revitalizador trabajo de C. Díaz, Mounier y la Identidad cristiana, Salamanca, 1978. Para la recepción e influencia del personalismo en España vid. también C. Diaz, Corriente arriba, Madrid, 1985

II. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN

4. LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO•

Uno de los problemas nucleares que la moralidad plantea a la reflexión ética es el de la posible fundamentación de los juicios que componen el discurso moral. Y es conveniente aclarar que la importancia de la cuestión estriba, no en que «fundamentar» consista en dejar una serie de normas «bien atadas», sino en el hecho de que el hombre siga siendo un ser racional. Frente a la imposición o la propuesta de normas; frente a la invitación para seguir determinados ideales de conducta, los hombres —tanto más cuanto más críticos— preguntan «por qué». Y la respuesta no puede consistir en un dogmático recurso de autoridad al «porque sí» o a sentimientos ambiguos, equívocamente interpretables. La respuesta —y especialmente si se pretende filosófica— tendrá que consistir en razones, tendrá que posibilitar la continuidad de la argumentación, la prosecución del diálogo.

Esta legimitación racional de la moralidad no implica, sin embargo, que la razón misma constituya el fundamento de la moralidad. Tal vez lo racional sea apuntar a hechos psíquicos, al querer, a las relaciones socio-económicas o a la revelación, entre otros fundamentos posibles. Tal vez lo razonable consista precisamente en no prescindir de ninguno de estos factores. En cualquier caso, sólo una respuesta que apunte a ellos racionalmente, sólo una respuesta racional en su forma, sienta las bases para continuar el diálogo entre seres dotados de razón dialogante.

Determinar qué razones son más adecuadas, cuáles establecen en mayor grado la coherencia de la experiencia moral, es cuestión de todo hombre, pero, muy especialmente, de aquella vertiente de la reflexión filosófica que tiene por objeto la vida moral. Sin embargo, no pretendo en este apartado emprender semejante tarea. Únicamente intento recoger alguno de los problemas con los que actualmente se enfrentaría quien quisiera llevarla a cabo, así como apuntar posibles vías de solución. Y ello centrado en torno a los dos factores cuya síntesis constituye la totalidad del problema: en torno al significado de los términos «moral» y «fundamento».

1. EL ÁMBITO MORAL

1.1. ¿«FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA» O «FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL»?

La diferenciación entre moral y ética no viene exigida por razones etimológicas, ni por el uso de ambos términos, sino por imperativos lógicos, es decir, porque configuran dos niveles distintos de pensamiento y lenguaje.

No cabe duda de que los términos «moral» y «ética» no aluden a dos realidades distintas desde el punto de vista etimológico, si es que concedemos a la etimología el valor que J. L. Aranguren le confiere, aceptando las sugerencias de Heidegger, Ortega y

•Reelaboración de «¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?». Pensamiento, vol. 40, n.° 157 (1984), pp. 55-76. Este capítulo puede completarse con el 3.a de Ética sin moral.

Zubiri[45]. Como también es evidente que el uso social de tales vocablos no nos invita a deslindarlos, puesto que en el lenguaje ordinario, incluso en la aplicación del lenguaje ordinario a la reflexión filosófica, se utilizan indistintamente ambos términos de manera habitual.

Sin embargo, desde el nacimiento de la filosofía se ha ido bosquejando paulatinamente una distinción entre dos niveles lógicos: el de la moral y el de la filosofía moral, que, en repetidas ocasiones, ha recibido el nombre de «ética». Al primero de ambos niveles corresponden aquellos códigos y juicios que pretenden regular las acciones concretas de los hombres, ofreciendo normas de actuación con contenido a la pregunta «¿qué debo, como hombre, hacer?». Sería ocioso cuestionar si la respuesta debe estar formulada en lenguaje descriptivo o prescriptivo porque, evidentemente, la pregunta reclama una prescripción.

Este tipo de reflexión ligada al obrar humano concreto y expresada en juicios prescriptivos ha recibido usualmente el nombre de «moral» y es tan antiguo como la humanidad. Sin embargo, el nacimiento de la filosofía trajo consigo la conformación progresiva de un segundo nivel reflexivo acerca de los ya existentes juicios, códigos y acciones morales que ha recibido como denominaciones más comunes las de «filosofía moral» y «ética». Este tipo de discurso no se ocupa de modo inmediato de lo que debe hacerse —no se ocupa del contenido de las prescripciones morales—, sino que, en tanto que discurso filosófico, intenta dar razón de dichas prescripciones, intenta responder a la pregunta ¿es razonable que existan juicios expresados pragmáticamente en la forma que denominamos «moral»? Esta cuestión precisamente cabe considerar, a mi juicio, como pregunta por el fundamento de la moralidad.

La breve exposición que acabamos de realizar no tiene más pretensión que la de delimitar el tema de nuestro trabajo, pues, aunque la fundamentación de la moral y de la ética estén estrechamente conectadas, no se identifican.

Investigar el fundamento de la moral es, como hemos dicho, tarea de la ética, que debe, por tanto, cubrir las siguientes etapas:

1. Determinar si «lo moral» es una dimensión humana irreducible a las restantes por poseer caracteres específicos.

2. Elaborar las categorías necesarias, para *concebir* semejantes características.

3. Hacer inteligibles estas características proponiendo la *razón*» de que las haya. El cumplimiento de esta tarea tiene por resultado la respuesta a la pregunta «¿es razonable que haya moral?».

La fundamentación de la ética es tarea de la metaética[46] y se presenta bajo un doble aspecto: o bien se trata de dilucidar si la ética es un saber basado en fundamentos seguros frente a la mera opinión, con lo cual entramos en el problema hegeliano que recoge la tradición epistemológica desde Platón acerca de los fundamentos de la ciencia —entiéndase, la filosofía— o bien puede referirse a la cuestión sobradamente famosa establecida en torno a la autonomía de la ética; es decir, si la ética es un saber con fundamentos propios o, por el contrario, constituye una prolongación de la ontología, de la psicología, de la teología, de la sociología o de la antropología.

---

[45] Cf. J. L. Aranguren, Etica, p. 22.

[46] Aunque el término «metaética» nazca con el Análisis del Lenguaje aplicado a la moralidad, considero abusivo reducir la tarea de un discurso acerca de la ética al mero análisis acerca de su lenguaje. Concuerdo con A. M. Pieper y W. Eichhorn en asignar a la metaética la misión de un metalenguaje que debe tratar de resolver cuantos problemas plantea la ética (cientificidad, autonomía, análisis de sus términos...); del mismo modo que la ética no sólo debe analizar el lenguaje moral, sino enfrentarse a toda cuestión abierta por la moralidad, Cf. A. M. Pieper, Ética Analítica e Liberta pratica, Roma, 1976; W. Eichhorn, Wie ist Ethik ais Wissenschafl möglich?, Berlín, 1965.

La solución al primer aspecto de los expuestos está intrínsecamente ligada a la cuestión con que comienza la Ciencia de la Lógica hegeliana acerca de la cientificidad de la filosofía. En cuanto a la pretensión autonómica de la ética se verá satisfecha, y en ello concuerdo con A. M. Pieper, si muestra que hay un ámbito humano llamado «moral», cuyas peculiares características no pueden ser concebidas mediante las categorías de las restantes disciplinas filosóficas ni de las llamadas ciencias formales, naturales o humanas[47]. La legitimación de la ética como saber autónomo estriba en mostrar la necesidad de que exista, en el cuadro general del saber, una reflexión categorial específica para una dimensión peculiar del hombre, la dimensión moral.

Como conclusión de cuanto hemos expuesto en este primer punto, podemos resumir la distinción entre el intento de fundamentar la moral y el de justificar la ética formulando las preguntas a que cada uno de ellos debería responder. La fundamentación de la moral contestaría al interrogante: ¿es racional que los hombres dirijan su conducta, por medio de juicios, a los que llamamos morales en virtud de su forma lógica? Si la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, entonces todo ser racional que se situara «más allá del bien y del mal» morales, renunciaría a su racionalidad y, por tanto, a su humanidad.

Para fundamentar la ética deberíamos plantearnos las cuestiones: ¿es la ética un saber riguroso, a diferencia de la opinión?, ¿es razonable que exista un saber específico acerca de la moralidad?

A pesar de la innegable conexión que se ofrecería entre las respuestas a estos interrogantes, debemos señalar por razones de claridad y precisión que no vamos a enfrentarnos con el problema epistemológico de la legitimidad de la investigación ética y su rigurosidad, sino con la cuestión más inmediata: ¿es racional que haya moralidad?

1.2. CARACTERES DE LA DIMENSIÓN

Para responder a la pregunta con que finalizaba el apartado anterior, la investigación ética debe seguir, a mi juicio, y como expuse resumidamente en el capítulo anterior, las siguientes fases:

1) Con el fin de determinar las características de «lo moral» es necesario recurrir a algún dato al que se denomine «moral», y que sea susceptible de un análisis lo más intersubjetivo posible. Naturalmente, en la selección de tal dato interviene ya la opción metodológica del investigador —es decir, qué método considera adecuado para la reflexión filosófica— puesto que se nos presentan diversos datos llamados «morales». Podemos citar como ejemplo los siguientes: el no ajustamiento de la constitución psicológica humana a la realidad y la necesidad subsiguiente de «justificar» las respuestas a ella, a lo que Aranguren, en la línea de Zubiri, denomina *estructura moral*; la conciencia de tener que realizar en nuestro mundo un mundo jerárquico de valores, que la fenomenología considera *conciencia moral*; la también *conciencia moral*, pero consistente en la percepción de normas específicas como morales, a la que puede aplicarse un análisis introspectivo, o bien un análisis trascendental; el *fenómeno moral*, por el que sienten preferencia determinados empiristas; el hecho moral de la aprobación y desaprobación en juicios emanados del sentimiento o de la argumentaciones surgidas de la razón; el hecho, por último, de la *existencia de un lenguaje* al que consideramos moral.

No pretendo exhaustividad con esta relación de posibles datos morales, sino únicamente mostrar la diversidad de puntos de partida que el ético puede adoptar según

[47]Cf. A. M. Pieper, op. cit

sus intereses metodológicos. Concretamente en este trabajo, en el que adoptamos el método trascendental-sistemático como método propio de la filosofía, precisamos aquel factor cuyo análisis sea lo más intersubjetivo posible; necesitamos un elemento que constituya un hecho inevitable, en el sentido kantiano y no humeano de «hecho». Para dilucidar los caracteres del dominio moral recurriremos al hecho de la existencia del discurso moral[48].

2) El segundo paso, en un intento de fundamentación de la moralidad, consistirá en destacar lo específico de este dominio mediante un análisis del punto de partida. Evidentemente, el tipo de análisis dependerá de la naturaleza del dato inicial adoptado y del método filosófico asumido. En nuestro caso realizaremos un análisis del uso lógico de aquellos juicios que componen el discurso moral, entendiendo por «uso lógico» de las expresiones el conjunto de reglas que decide sobre su empleo[49]. Aceptamos, por tanto, la propuesta de la lógica informal, sugerida por el segundo Wittgenstein y formulada por Ayer, que no se limita a la dimensión formal del discurso, sino que dirige su atención al lenguaje ordinario. Por último, y puesto que consideramos imprescindible tener en cuenta la triple dimensión de los signos lingüísticos —con referencia especial a la pragmática— este análisis puede calificarse como «semiótico».

¿Que peculiares características puede extraer un análisis semiótico de las expresiones morales? Las investigaciones que juzgamos más satisfactorias al respecto —las de la línea «prescriptivista»: Kant, Haré, Hierro— sugieren un buen número de notas, que expondremos en dos series: la primera de ellas es imprescindible para denominar «moral» a un discurso, pero no es exclusiva del mismo; la segunda reúne ambos requisitos: es *conditio sine qua non* de las expresiones morales y sólo a ellas pertenece.

Dentro de la primera serie podemos incluir las siguientes condiciones del uso del término «moral»

a) los juicios morales tratan de regular la conducta humana, por lo cual se les puede considerar como «prescripciones» en sentido amplio, no difiriendo en ello de las reglas jurídicas, sociales, religiosas e incluso técnicas;

b) estas prescripciones se refieren a actos libres, y, por tanto, responsables e imputables, del mismo modo que las reglas jurídicas, sociales o religiosas;

c) lo moral aparece como una instancia última de la conducta, aunque también lo religioso;

d) el discurso moral, en contraposición a los imperativos dogmáticos, se expresa como conteniendo razones para avalar sus mandatos. «Se debe» significa aquí, «hay razones en favor de»; pero la razonabilidad tampoco es exclusiva de las prescripciones morales.

Específicas de tales prescripciones serían, a mi juicio, las siguientes notas:

1) *Autoobligación*, pero en un sentido muy matizado. Hierro explica esta característica diciendo que «son morales aquellas normas o valoraciones que el individuo acepta en conciencia y con independencia de que sean o no impuestas por una autoridad.

---

48 Este punto de partida es un «comienzo» de la investigación, no un «principio». Su afirmación —su «posición»— no carece de presupuestos, sino todo lo contrario; la existencia del lenguaje moral es un dato lógicamente imposible sin sujetos dotados de competencia comunicativa —como muestra Habermas— y gramatical —siguiendo a Chomsky— sin reglas lógicas íntersubjetivas y sin algún tipo específico de interés, que dará a este lenguaje el calificativo de «moral». Estos supuestos no son un obstáculo para la filosofía, como muestran Habermas y Apel. sino todo lo contrario: harán posible racionalmente la existencia del lenguaje moral.

49 Para la distinción «gramática lógica» - «forma gramatical» ver H. Albert, Ética y Metaética, Valencia, 1978, pp. 3-4 y 11-12. Para las dificultades implicadas en la contraposición «uso lógico»/«utilidad»/«uso social», ver J. Hierro, Problemas del Análisis del Lenguaje moral, Madrid, 1970, pp. 28-30 y 33.

De esta manera pueden distinguirse las normas propiamente morales de las normas jurídicas o de las reglas del trato social[50]». Efectivamente, frente a las normas jurídicas o sociales, las morales no pueden cumplirse externamente —«legalmente», diríamos con Kant—, sino en conciencia. Pero también las normas religiosas quedan desvirtuadas si no se aceptan en conciencia, sino exteriormente. Lo que caracteriza la autoobligación moral frente a la religiosa no es la admisión en conciencia de la prescripción, sino que surja del hombre mismo y a él obligue, sin emanar de una autoridad distinta de la propia conciencia humana.

2) Quien se siente sujeto a este tipo de obligación llamada moral, la extendería a todo hombre, característica a la que se denomina habitualmente *universalizabilidad* de los juicios morales. Frente a las prescripciones jurídicas y sociales, aplicables a un grupo; frente a las religiosas, que sólo pueden exigirse en conciencia a la comunidad de creyentes, los imperativos morales se presentan como extensibles a todo hombre.

3) En tercer lugar, haremos referencia al carácter incondicionado con el que se presentan las prescripciones morales, en el sentido de que no les conviene la fórmula «si quieres X, entonces lo racional es que hagas Y». Este tipo de expresiones pertenece al lenguaje técnico, en el que el cumplimiento de una acción determinada está condicionado a que se quiera lograr el fin para el que sirve de medio. En el caso del lenguaje moral, se expresa que lo racional es hacer Y, porque toda justificación posible tiene que estar implícita en la prescripción misma.

4) Por último, señalaremos aquella característica que es necesaria para no incurrir en la célebre falacia naturalista y que consiste, según generalmente se admite, en la ilegitimidad de derivar enunciados prescriptivos a partir de enunciados fácticos[51]. Pero también este tipo de afirmación debe ser precisada: los juicios del deber moral no pueden derivarse de constataciones empíricas, porque de los hechos empíricos no puede surgir obligación alguna. Sin embargo, tal vez sí que tengan que ser justificados (no lógico-formalmente deducidos) sobre la base de juicios de hechos no fácticos[52]. Si hemos admitido la razonabilidad como una nota de la moralidad, nos vemos obligados a defender un modo de razonar no deductivo, porque el deductivo únicamente permitiría legitimar los juicios prescriptivos sobre la base de juicios prescriptivos. Cabe decir que los hechos empíricos no son los únicos hechos posibles, ni el par «lenguaje descriptivo-prescriptivo» la única disyuntiva lingüística: los juicios morales no pueden derivarse legítimamente a partir de juicios que describan hechos empíricos, pero podrían justificarse sobre la base de enunciados sobre hechos normativos[53].

3) El último paso que el investigador ético debería cubrir, con vistas a realizar la tarea propuesta en el presente trabajo, sería la fundamentación; la respuesta al interrogante tantas veces formulado: ¿hay razones que justifiquen la existencia de juicios que presentan en su forma lógica unas pretensiones como las expuestas?

---

[50] M. A. Quintanilla, Diccionario de Filosofía Contemporánea, p. 243.

[51] Un excelente análisis de la falacia naturalista es el realizado por W. K. Frankena, «The Naturalhstic Fallacy», en Ph. Foot, Theories of Ethics, Oxford University Press, 1968, pp. 50-64 (Teorías sobre la ética, Madrid, 1974, pp. 80-98). Vid también E Guisan, Los presupuestos de la falacia naturalista, Santiago de Compostela, 1981.

[52] Buena parte del trabajo de J. Muguerza, La razón sin Esperanza (Madrid, 1977), se consagra a denunciar la estrechez de los límites lógicos-formales para la justificación de los juicios morales. V Camps, por su parte, se ha ocupado —entre nosotros— de ampliar al ámbito pragmático la consideración del lenguaje, en Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica, Barcelona, 1976

[53] Entiendo el término «norma», siguiendo a R. S. Hartmann, como «la razón para una prescripción», no como prescripción: «puede considerarse como el sentido o significado del contenido de la prescripción, de la misma forma que una proposición es el significado de una sentencia» («Axiological aspects of Deontinc Logic», en B. Kanitscheider (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis, Innsbruk, 1976, p. 245.

Las dificultades implicadas en la contestación a esta pregunta se agravan en nuestros días, dada la presencia de tres propuestas en el mundo filosófico:

a) La versión estándar del positivismo-cientificismo niega la posibilidad de una fundamentación racional de los juicios morales.

b) El Racionalismo Crítico rechaza cualquier intento de fundamentación última, sea de la moral, sea del conocimiento.

c) La no univocidad del término «fundamento» nos obliga, en el caso de que una justificación de la moral resulte necesaria, a optar por un tipo determinado de fundamentación.

A continuación nos ocuparemos de realizar una confrontación con las dos primeras propuestas, que exigirá dilucidar los significados del término «fundamento» optando por aquél que racionalmente conviene a los juicios morales.

2. LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO

2.1. EL RECHAZO CIENTIFICISTA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL

2.1.1. Es indudable que el progreso científico-técnico comporta en la actualidad una amenaza para la supervivencia de la especie humana, pero también es necesario reconocer que tal riesgo no pertenece intrínsecamente al saber científico-técnico. Si la ciencia constituye un instrumento para el dominio de la naturaleza desde el renacimiento, no es ella misma quien constituye un peligro, sino el uso que de ella se haga.

De ahí que quien amenace realmente la supervivencia de nuestra especie sea aquel tipo de reflexión filosófica que posibilita utilizar los avances científicos para la destrucción cósmica, porque identifica racionalidad y cientificidad técnica, declarando irracional toda propuesta de moralidad. A este tipo de reflexión filosófica es al que denominamos «cientificismo».

El cientificismo contemporáneo hunde sus raíces en el positivismo de Comte y Mach y recibe el más amplio desarrollo en el neopositivismo lógico occidental. Consiste, según Habermas, en la «actitud (*Stellung*) de que una filosofía científica debe proceder como las ciencias mismas *intentione recta*, es decir, tener el objeto ante sí (y no puede asegurarse de sí misma reflexivamente)»[54]. Frente a la tradición europea de la filosofía de la reflexión, iniciada por Kant, que pretende desentrañar las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico y el saber práctico y, por tanto, la unión y fundamentación de ambos, el cientificismo renuncia a denominar «saber» a la reflexión práctica y reduce a «objetivismo» la objetividad del conocimiento.

Si únicamente puede considerarse «saber objetivo» al que tiene ante sí el objeto, no hay más objetividad que la del saber científico y de ahí que «cientificismo» signifique —en palabras de Habermas— «la fe de la ciencia en sí misma, es decir la convicción de que no podemos entender ya la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino identificar el conocimiento con la ciencia[55].

Ello comportará la escisión teoría-praxis, conocimiento-decisión, reservando para la teoría y el conocimiento (científicos) toda posible objetividad y racionalidad, mientras que

[54] Habermas, Conocimiento e Interés, Madrid, 1982, pp. 298 y 299.

[55] Ibíd,p. 13

las decisiones morales quedan relegadas al ámbito subjetivo de los sentimientos y las preferencias irracionales.

Este reduccionismo cientificista recibe su espaldarazo, según Apel, en los conceptos de «racionalización» y «progreso» de Weber, que poseen tan amplio eco en nuestros días[56]. Aun cuando Weber pretendió elaborar una sociología fundada en la comprensión, lo bien cierto es que restringió el alcance de la comprensión metódica a las acciones «instrumentales» (racional-propositivas), que pueden analizarse mediante la regla «si... entonces» de las prescripciones técnicas. La forma de la racionalidad tecnológica medios-fines era el único estándar normativo bajo el que el sociólogo debía evaluar las acciones para entenderlas sin valoración.

Este concepto de racionalidad tiene como repercusión en el mundo occidental el famoso «sistema de complementariedad», según la denominación de Apel, entre la esfera pública y la privada.

Efectivamente, Weber reconstruye la historia como un progreso continuo de racionalización y «desencadenamiento» (*Entzauberung*). Por «racionalización» entiende el «progreso de la puesta en vigor de la racionalidad medios-fines en todos los sectores del sistema socio-cultural, especialmente en la esfera de la economía y la administración burocrática, bajo la influencia del progreso constante en ciencia y tecnología»; mientras que el término «desencantamiento» nos refiere a la «disolución de un orden de valores o de una cosmovisión religiosa o filosófica comúnmente aceptada»[57]. La consecuencia práctica de tal concepción del progreso sería, según Apel, el hecho de que el progreso humano, en el sentido de «racionalización», tiene su complemento en abandonar la idea de una fijación racional de valores o normas últimos, por decisiones últimas pre-racionales de conciencia ante un pluralismo, como dice Weber, «politeísmo» de normas o valores últimos.

Weber deviene uno de los primeros exponentes del actual «sistema de complementariedad», defendido por la ideología liberal occidental, que distingue dos esferas: a) La pública, en que sólo se reconocen como intersubjetivamente válidas las leyes de la racionalidad científico-técnica, mientras que las normas legales se trazan por convenciones. La filosofía imperante en este ámbito público es el positivismo científico, complementado con un cierto pragmatismo instrumental, b) A la esfera privada, por otra parte, pertenecen las decisiones personales pre-racionales, y viene regida filosóficamente por un cierto existencialismo, sea religioso o ateo.

A este «sistema de complementariedad» teoría-praxis, conocimiento-decisión, esferas públicas-privadas, se suman, según H. Albert, tanto el neopositivismo como el existencialismo, aunque las valoren de distinto modo. Partiendo del aforismo wittgensteiniano «sentimos que, incluso si todas nuestras posibles preguntas científicas hubieran sido respondidas, nuestros problemas vitales ni siquiera habrían sido rozados»[58], realizan una separación entre el conocimiento neutral, desinteresado, libre de todo arbitrio y objetivo, por una parte y, por otra, la decisión subjetiva, comprometida y no neutral, sometida a la voluntad. Ello implica una interpretación «facticista» del conocimiento y «decisionista» del valor[59].

[56] Cf. K. O. Apel, «The common presupposition of Hermeneutics and Ethics», en Perspectives on Metascience, J. Barmak (Ed.), Goteborg, 1980, pp. 31-43.

[57] Ibíd, pp. 40-41.

[58] Tractatus, 6.52.

[59] Cf. Traktat über kritische Vernunft, 1968; Traktat über rationale Praxis, Tübingen, 1978.

2.1.2. Los inconvenientes de este cientificismo, que tiene como consecuencia en Occidente el sistema de complementariedad, son destacados en nuestros días por el Racionalismo Crítico y por la filosofía de la reflexión, después de que la Escuela de Francfort diera la voz de alarma.

El *Racionalismo Crítico* muestra cómo la ética ha sido inmunizada frente a toda posible crítica, proveniente de las ciencias o de la filosofía. Las decisiones que puedan tomarse en el ámbito práctico —moral, religioso y político— quedan a cubierto de cualquier crítica de los valores, precisamente porque son reconocidas como irracionales, y, por tanto, subjetivas. La separación entre el ser y el deber ser, y la asignación del «ser» como objeto al conocimiento y del «deber» a la decisión, impide injerencias de la ciencia en la ética.

Esta idea de que la moral no puede ser criticada por el conocimiento procede, a juicio de Albert, de la «ficción del vacío», de creer que la decisión por un sistema de valores se realiza sin contar con el conocimiento; de ahí que sea necesario practicar la crítica de los valores, la crítica racional científica a la ética[60].

Sin embargo, el propio Racionalismo Crítico no logra superar los límites del cientifismo a pesar de las protestas de Albert[61], en la medida en que rechaza todo posible fundamento último del conocimiento y la decisión, como veremos más adelante. En tal caso, las decisiones últimas, incluso la decisión de adoptar el Racionalismo Crítico como forma de vida, son irracionales.

La filosofía de la reflexión, por su parte, que incluye fundamentalmente a los representantes de la Escuela de Francfort, la Pragmática Trascendental y el Reconstructivismo de Erlangen, lanza frente al cientificismo las siguientes críticas en esencia:

1) La ciencia, privada de fundamento reflexivo, se convierte en ideología. Un saber que ignora sus raíces, es decir, que ignora «objetivistamente» los intereses que han movido a la razón a producirlo, se desconoce a sí mismo. Cree descubrir la verdad de los objetos a los que se dirige intentio recta, pero no puede evitar una visión deformada acerca de ellos, porque tal conocimiento de objetos cree ser independiente de todo interés. El conocimiento que se cree desinteresado se encuentra en situación óptima para revelarse como ideológico, porque el interés existe, como condición de posibilidad del conocimiento, pero el hecho mismo de que no se descubra muestra que domina inconscientemente el pensamiento y la acción.

2) El cientificismo bloquea toda fundamentación de la moral, pero este bloqueo puede romperse, incluso en acuerdo con el Racionalismo Crítico: la posibilidad misma de la ciencia exige la moral; si la moral es irracional, también lo es la ciencia.

Efectivamente, la posibilidad de una objetividad científica exenta de valoraciones, no sólo no excluye, sino que presupone la validez intersubjetiva de normas éticas: no tiene sentido exigir la neutralidad axiológica de la ciencia empírica, en nombre de la objetividad, sin presuponer que la objetividad debe alcanzarse. Pero, frente al

---

[60] Esta critica se realiza en las dos obras fundamentales de Albert, citadas en la nota anterior, y consiste en la búsqueda de contradicciones para nuestras hipótesis y en la admisión de que la realizabilidad de un fin se debe unir al conocimiento de las ciencias reales. De ahí que la crítica de los valores admita los siguientes presupuestos: a) aceptación de la lógica (del principio de contradicción); b) aceptación del principio-puente entre la ciencia y la moral, que se expresa en la máxima «no poder implica no deber». Esta máxima constituye el postulado de la Realizabilidad; c) aceptación del postulado de la Congruencia; d) deben producirse constantemente nuevos principios, para someter los anteriores a la Prueba Crítica.

[61] Cf. H. Albert, Transzendentale Traumerien. Karl-Otto Apels Sprachspiele undsein hermeneutischer Gott, Hamburg, 1975. Para un análisis crítico de las diferentes perspectivas del racionalismo crítico de H. Albert vid. el n.° 102 de Estudios filosóficos (1987), en el que el mismo Albert responde a algunas objeciones a su propuesta.

Racionalismo Crítico, este deber tiene que fundamentarse racionalmente. Si pretendemos que los logros científicos valgan intersubjetivamente, tiene que ser posible que valgan intersubjetivamente las normas presupuestas en la comunidad de científicos, no que valgan subjetivamente, en virtud de una decisión prerracional. En este caso, la ciencia sería decisionista.

3) Según los supuestos del cientificismo, que no son racionales sino dogmáticamente decididos, se imposibilita toda argumentación acerca de fines últimos. Aun cuando la irracionalidad de los fines últimos es defendida por innumerable cantidad de pensadores, ello significaría que los caracteres que hemos extraído como específicos del lenguaje moral —universalidad e incondicionalidad— son inargumentables. Todo argumento en el que se reivindican derechos y se exigen deberes descansaría, en el mejor de los casos, en persuasión sentimental. Pero el sentimiento, en virtud de su carácter subjetivo, no puede exigir a quien no posea idéntico sentimiento: nada puede prescribirse universal e incondicionalmente.

4) A la tesis de la complementariedad se ha llegado mediante la descomposición de los supuestos del derecho natural y del cristianismo, que lleva a una fundamentación autónoma de normas de libertad de conciencia. La separación Iglesia-Estado comporta la privatización de las pretensiones de validez religioso-morales, la neutralización axiológica de la vida pública, la amoralización del derecho y la fundamentación convencionalista de la política en los sistemas democráticos. La fundamentación filosófica de normas no interesa al liberalismo tardío, porque lo obligatorio de las normas, asentadas en el derecho positivo, se fundamenta en el «reconocimiento libre», expresado en convenciones, que ya no son racionalmente fundables[62].

Frente al procedimiento del liberalismo tardío de fundamentar convencionalmente la vida pública, Apel expone las siguientes objeciones: a) La validez de las convenciones precisa, quiérase o no, una base moral, porque, como condición de posibilidad de la obligación moral de las convenciones, es necesario suponer, al menos, la validez intersubjetiva de la moral de mantener las promesas hechas, b) Sistemas de derecho que no pueden legitimarse moral-mente, pierden su crédito antes o después, c) No hay una interpretación ético-normativa de las decisiones de los individuos, siendo así que la suma de decisiones no tiene por qué dar lugar a una decisión racional. Si las decisiones privadas son irracionales, la mayoría de ellas puede serlo también, d) Un acuerdo democrático, basado únicamente en el consenso fáctico, compromete sólo a los participantes, y no vincula ni tiene en cuenta a cuantos, afectados por el acuerdo, no han participado en él (clases marginales, pueblos del tercer mundo, generaciones futuras).

2.1.3. Las objeciones expuestas frente al cientificismo hacen urgente una fundamentación de la moral. Pero, ya que «la sed no prueba la fuente», todavía no hemos aclarado si es posible una fundamentación de la moral, posibilidad que en nuestro tiempo niega rotundamente el Racionalismo Crítico, como dijimos. A continuación nos ocupamos, pues, de tal negativa y de su posible crítica.

2.2. LA REPULSA DEL RACIONALISMO CRÍTICO A TODO INTENTO DE FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA, SEA DEL CONOCIMIENTO, SEA DE LA MORAL

En su *Tratado de la razón crítica* expone Albert, como representante del Racionalismo Crítico iniciado por Popper, la imposibilidad de fundamentar tanto el conocimiento como la decisión, imposibilidad reiterada en el *Tratado de la praxis racional*.

[62] Las críticas 2.ª y 4ª al cientificismo están tomadas de los trabajos de K. O. Apel

Este rechazo surge de la crítica al modelo clásico de racionalidad, que utiliza como principio metodológico el de Razón Suficiente, y que realiza una mezcla de verdad, certeza y fundamento. El proceso es el siguiente.

El problema de la fundamentación del conocimiento parece nuclear cuando se trata de delimitar lo verdadero frente a suposiciones subjetivas. Por medio de la fundamentación parecemos querer conseguir la verdad acerca de la constitución de alguna relación real, pero también convicciones verdaderas (certeza) y seguridad. Esto es lo que parece, pero lo que realmente buscamos es certeza, seguridad para nuestros conocimientos y convicciones.

Es necesaria una crítica a este deslizamiento de pretensiones, que Albert cree realizar del siguiente modo. La pregunta por el fundamento o razón suficiente nos conduce a la ciencia adecuada cuando se trata de argumentos y de su validez: la lógica formal. Este análisis arroja tres datos:

a) a través de consecuencias lógicas no se gana contenido;

b) un argumento deductivo válido no dice nada con respecto a la verdad de sus componentes, pues sólo garantiza la transferencia de la verdad positiva de las premisas a la conclusión y la transferencia del valor de verdad negativo de la conclusión a las premisas. Por tanto, la verdad de la conclusión no asegura la verdad de las premisas;

c) un argumento deductivo inválido constituye una falacia.

De estos tres resultados, el más interesante para el Racionalismo Crítico es el segundo: puesto que la verdad positiva de las conclusiones no se transmite a las premisas, el fundamento no es más verdadero que lo fundado.

Pero el problema se agudiza si tenemos en cuenta el universalismo del Principio de Razón Suficiente, pues «cuando se exige una fundamentación para todo, debe exigirse también para los conocimientos a los que se ha retrotraído la concepción a fundamentar o el conjunto de enunciados a fundamentar»[63]. Esta pretensión conduce a tres posibilidades que aparecen como inaceptables, y que reciben el nombre de «Trilema de Münchhausen»:

a) un regreso al infinito, nacido de la necesidad de retrotraerse siempre en la busca de fundamentos seguros, que no puede ejecutarse en la práctica ni ofrece tales fundamentos seguros;

b) un círculo vicioso lógico en la deducción, pues volvernos a tomar enunciados que precisaron fundamentación, y no conducen a fundamento seguro por ser falibles;

c) interrupción del proceso en un punto determinado, que es una suspensión arbitraria del principio.

Habitualmente se toma el tercero de estos caminos, apelando a autoevidencia, autofundamentación, conocimiento inmediato con respecto a un enunciado, al cual se inmuniza y convierte en *dogma*, porque su verdad es cierta y no precisa fundamentación.

La busca de fundamento seguro conduce, pues, a lo contrario de lo que pretendía: al dogmatismo, común a racionalistas y empiristas. Ello se debe a que es el cognoscente quien, en último término, *decide* si está dispuesto a reconocer como inmunes determinados conocimientos. Este reconocimiento ordena los conocimientos en un contexto más amplio, porque elimina su función como presupuestos últimos; es decir, el reconocimiento no autoriza la interrupción del proceso cognoscitivo mismo, sino que la producimos nosotros, siempre que estemos dispuestos a ello. «La dogmatización es una posibilidad de la praxis humana y social, en la que se expresa el hecho de que la voluntad

[63]Traktat über kritische Vernunft, p. 13.

de lograr certeza triunfa sobre la voluntad de resolver problemas»[64].El Racionalismo Clásico nos ha llevado, en su afán de fundamentación (de seguridad), de la verdad a la certeza.

Puesto que el dogmatismo excluye la discusión racional, es necesario sustituir metodológicamente el Principio de Razón Suficiente por el de la Prueba Crítica, que consiste en cuestionar todos los enunciados con la ayuda de argumentos racionales. Ello impide el nacimiento del trilema, porque afirmamos que no hay un punto arquimédico del conocimiento, sino que el hombre lo produce. La Prueba Crítica tiende a la aproximación a la verdad por ensayo-error, sin pretender certeza, y rechaza la autoproducción de certeza. No hay, pues, ningún enunciado infalible sino falibilidad de todos los enunciados; entre ellos, el Principio de Razón Suficiente, que pasa a convertirse de postulado en hipótesis que debe confrontarse con otras. En el caso de la ética, también el intento de fundamentación lleva al trilema, pues se busca seguridad, en las valoraciones y normas. La interrupción arbitraria en el proceso de fundamentación puede hacerse:

a) tomando como fundamento la intuición, con lo que se debe justificar la diferencia de valoraciones;

b) axiomatizando, lo cual nos conduce al regreso lógico;

c) utilizando como base la experiencia, utilización que añade el problema de la inducción a la diferencia de valoraciones. Las teorías que así proceden dogmatizan datos no criticables e impiden que la decisión sea criticada por el conocimiento. El Racionalismo propone la sustitución de la fundamentación última por la crítica racional ilimitada: se trata de una proliferación de alternativas que deben ser sometidas a la Prueba Crítica.

2.3. LA NO UNIVOCIDAD DEL TÉRMINO "FUNDAMENTACIÓN"

2.3.1. Fundamentación lógico-sintáctica y fundamentación filosófica. La crítica de K.O. Apel a la noción de «fundamentación» del Racionalismo Crítico.

En su artículo «El problema de la fundamentación filosófica última desde la perspectiva de una Pragmática Trascendental del Lenguaje», trata Apel de mostrar si —y si sí, en qué sentido— el Principio de Fundamentación (o de justificación) puede ser sustituido por el de la Prueba Crítica, o si —y si sí, en qué sentido— el Principio de la Fundamentación (o justificación) puede ser sustituido por el de la Prueba Crítica, o si —y si sí, en qué sentido— el Principio de la Fundamentación (o justificación) no debe más bien ser presupuesto por el principio de la Crítica intersubjetivamente válida[65]. Para ello tratará de esclarecer, en primer lugar, si el Principio de la Fundamentación puede ser reducido a un principio lógico-sintáctico-semántico, como Albert acepta al conducirlo hasta el trilema lógico.

El problema filosófico de la fundamentación última nunca se redujo en la tradición a un problema lógico-formal. Por el contrario, ya Aristóteles distinguió entre dos paradigmas

---

[64]Ibid.,p. 73.

[65]21 En B. Kanitscheider, o. c.,p. 57 (hay traduc. cast. de N. Smilg en Estudios filosóficos, n.° 102, 1987, pp. 251-299).

Apel discute de nuevo la posición del «racionalismo pancrítico» en «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en K. O. Apel. Teoría de la verdad y ética del discurso, Barcelona, 1991, pp. 37-145, sobre todo pp. 111 ss. Vid. sobre ello I Conill, El crepúsculo de la metafísica, pp. 331 ss. Para una aproximación a la vida y obra de Apel, ver el número monográfico dedicado a él en la revista Anthropos (n.° 183, de 1999).

de justificación de argumentos, a la hora de intentar una fundamentación de la lógica[66]. El primero de tales paradigmas es el de la racionalidad matemática, que tanto el Racionalismo Crítico, el neopositivismo lógico, como la filosofía analítica, pretenden identificar con el modelo de argumentación. Aristóteles limita este modelo de fundamentación a un órgano para el control objetivante de argumentos, que descansa en axiomas indemostrables.

Sin embargo, el paradigma filosófico de justificación no descansa en principios evidentes, frente a lo que Albert mantiene, sino que nos remite a aquellas presuposiciones que son indiscutibles, si es que pretendemos lograr argumentos que valgan intersubjetivamente. Desde el punto de vista filosófico, la fundamentación de argumentos no consiste en decidirse por unos principios indemostrables, a partir de los cuales el argumento es derivable, sino en descubrir aquellos presupuestos sin los que la argumentación es imposible. El único procedimiento para hallarlos es la autorreflexión.

En este proceso de autorreflexión se inserta Descartes, tras una fundamentación filosófica, por tanto. La evidencia por él buscada no pertenece al orden lógico-formal, sino al orden epistemológico que tiene en cuenta la dimensión pragmática de los argumentos. Siguiendo sus huellas, Leibniz no formula el Principio de Razón Suficiente como un axioma, sino como «postulado general de la metodología clásica del pensamiento racional»[67] .De estas consideraciones concluye Apel que el trilema lógico-formal se relaciona con la necesidad de axiomas, pero no con el principio moderno de la *ratio inconcussa* y la Razón Suficiente: «a diferencia de la problemática de una fundamentación última lógico-matemática, el principio moderno de la Razón Suficiente es un principio epistemológico, en tanto que exige recurso a la evidencia; un principio que, dicho actualmente, envuelve la dimensión pragmática (evidencia para un sujeto de conocimiento)»[68].

Esta evidencia, como muestra el cartesiano «*cogito, sum*», no se identifica con la evidencia silogístico-objetiva («lo que piensa, existe; X piensa; X existe»), sino con la evidencia dialógica de la contradicción, captada mediante autorreflexión («te digo que posiblemente no existes»).

Por tanto, el problema filosófico de la fundamentación última excede los límites de una fundamentación de deducibilidad lógico-sintáctica, desde el Racionalismo Clásico hasta nuestros días. Kant descubre en el *cogito* la autorreflexión como reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento, y Hegel entiende la reflexión filosófica como argumentación trascendental de fundamentación última del conocimiento.

Actualmente el problema de la fundamentación no se refiere a la cuestión moderna del origen de los conocimientos, sino a las condiciones trascendentales de la validez intersubjetiva de la argumentación, que pueden hallarse en la lógica (Kant), el sistema coherencial (Hegel), la semántica (Peirce) o la pragmática (Apel-Habermas). La fundamentación última no puede consistir en la deducción de proposiciones a partir de proposiciones, porque entonces no es última, sino que prescinde de toda una dimensión del signo lingüístico, que es la dimensión pragmática. Sólo practicando la «falacia abstractiva» con respecto al ámbito pragmático de una argumentación, es posible reducirla al tipo de fundamentación lógico-sintáctica propuesta por Albert. Pero si éste es el único tipo de argumentación posible, ni siquiera es legítimo el Principio de la Prueba

[66] Aristóteles, Met., 4, 1006 a 6-18.

[67] 23 Traklat über kritische Vernunft, p. 9. Vid. también J. A. Nicolás, «El fundamento imposible en el racionalismo crítico de H. Albert», en Sistema, n.° 88 (1989), pp. 117-127

[68] Apel, «Das Problem der Letztbegründung», p. 58.

Crítica, porque este principio pretende una validez que tiene que ser aclarada analizando las condiciones de posibilidad de cualquier pretensión de validez.

La fundamentación filosófica consistirá en una argumentación reflexiva acerca de aquellos elementos no objetivables lógico-sintácticamente, que no pueden ser discutidos sin autocontradicción per-formativamente evidente, ni probarse sin *petitio principii*, porque constituye las condiciones de posibilidad del sentido y validez objetiva de cualquier argumentación.

2.3.2. Diversos niveles lógicos de la noción de «fundamento»

De cuanto hemos venido diciendo se desprende que por «fundamentar la moral» no entendemos «hallar un primer principio indemostrable, a partir del cual pueda deducirse un cuerpo de normas morales», ni siquiera «buscar un axioma que justifique la forma de los juicios morales». «Fundamento», «razón suficiente» y «justificación», no son sinónimos de «axioma», porque el modo axiomático de fundamentar es el lógico-sintáctico, pero no el filosófico.

La ética, como parte de la filosofía, no puede realizar sino una fundamentación filosófica, que no abstrae dimensión alguna del lenguaje, sino que tiene en cuenta la totalidad de las condiciones que hacen posible el lenguaje moral.

Esta totalidad de condiciones es la que Kant denomina «condiciones de posibilidad», que se traducirían hegelianamente como «condiciones de coherencia», condiciones que hacen de un contenido concreto un todo relacional coherente; en nuestro caso, la existencia de un discurso denominado moral.

Abogamos, pues, por un modelo filosófico de fundamentación no fundamentalista, sino *holista*, y ello porque, atendiendo a los distintos niveles lógicos de la noción de «fundamento» presentados por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, es el último de ellos el que corresponde al nivel filosófico[69].

Efectivamente, en la parte de la Lógica Objetiva dedicada a la Doctrina de la Esencia (libro II), tematiza Hegel la noción de «fundamento», noción que expresa en general que «lo que existe (*seiende*) tiene que ser considerado, no como un *inmediato* existente, sino como algo *puesto*»[70]. La noción de fundamento señala la necesidad de la reflexión, porque lo inmediato, lo dado, el «puro ser» no es todavía verdadero, sino que necesita la mediación reflexiva para entrar en el nivel de la verdad. La categoría de fundamento expresa, pues, la «esencia de la reflexión en sí frente al puro ser»[71].

La fórmula de esta determinación del pensamiento es el Principio de Razón (Suficiente), expresión que es puesta por Hegel entre paréntesis para indicar que «razón» implica «suficiencia», pues «aquello cuya razón no fuera suficiente, no tendría ninguna razón»[72]. Sin embargo, Leibniz añadió el término «suficiente» con motivo, puesto que el modo cómo entendió tal principio es distinto a cómo se entiende habitualmente. El tipo

[69] El congreso celebrado en junio de 1981 en Stuttgart, y organizado por la Hegel-Vereinigung. enfrentaba dos modelos filosóficos de fundamentación, los de Kant y Hegel. Al primero de ellos se consideraba como «fundamentalista»; al hegeliano, como holista. Si bien es cierto que Kant ofrece un número limitado de categorías —teóricas y prácticas— y que establece un sistema estático, a diferencia de Hegel. no se puede considerar «fundamentalista» la deducción kantiana a partir de los hechos y de la lógica: las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico y el saber práctico no se deducen axiomáticamente, sino que pretenden constituir el todo conceptual para establecer la coherencia de ciertos hechos. Kant es, pues, más holista y coherencialista que fundamentalista.

[70] Wissenschaft der Logik II, p. 65. Ciencia de la Lógica, p. 393.

[71] Ibid.

[72] Ibid

corriente de intelección se expresa en los primeros momentos de la categoría de fundamento.

1) El *fundamento formal* de un fenómeno tiene el mismo contenido que la existencia de la que tendría que ser fundamento, porque «el fundamento está arreglado de acuerdo con el fenómeno y sus determinaciones se fundan sobre éste», «el conocimiento con esto no ha dado un paso adelante»[73]. Y el conocimiento no ha dado un paso adelante porque el fenómeno fundamentado está al mismo nivel lógico que el fundamento, con lo cual nos encontramos en una tautología de nivel. Ello es muy frecuente en las ciencias físicas, como muestra la física experimental de Newton. Él ataque dirigido por Leibniz a Newton sobre el empleo de «fuerzas ocultas» como justificación, no se debió a que fueran realmente ocultas, según Hegel, sino a que debían ser halladas mediante el mismo método experimental que el fenómeno que se pretendía justificar.

Como aplicación al problema de la moralidad, aplicación que Hegel no hace, considero insuficiente todo fundamento que se encuentre al mismo nivel de facticidad que el punto de partida. Si la existencia de juicios morales es un hecho empíricamente comprobable, el fundamento que los haga coherentes no puede encontrarse al mismo nivel empírico, porque no acrecentaría el conocimiento, sino que nos llevaría a una tautología de nivel. La justificación de la forma moral mediante la «naturaleza humana» psicológica o sociológicamente determinada es insuficiente porque no da razón filosófica (suficiente). Utilitarismo y pragmatismo pueden explicar el origen del contenido de los juicios morales, pero no dar razón (suficiente) de su forma.

2) El *fundamento real*. En este momento de la determinación lógica (*Denkbestimmung*) de fundamento, el fundamento y lo fundado difieren en el contenido, pero entran en juego la accidentalidad y la exterioridad a la hora de establecer la relación fundamental.

De entre las determinaciones que constituyen el contenido de algo concreto se elige libremente —y no necesariamente— una de ellas para considerarla como fundamento. La fundamentación es *unilateral* y se expresa mediante la categoría de causalidad mecánica, que propone una conexión de determinaciones extrínseca y accidental. Precisamente frente a la causalidad mecánica propuso Leibniz el Principio de Razón Suficiente; porque la causalidad parece dar razón de lo fundado, pero no es así: no es la razón suficiente. Por ejemplo, no puede decirse —aclara Hegel— que la gravedad sea el fundamento de la caída de la piedra, sino también el hecho de que sea piedra, el tiempo, el espacio, el movimiento...

La asignación de fundamentos reales se convierte en un formalismo, porque en el contenido de algo concreto no viene indicada cuál sea su determinación fundamental. La síntesis fundado-fundamento está dada extrínsecamente por un tercero. De ahí que Hegel juzgue insuficiente este modelo, al igual que hizo Albert, como expone expresivamente: «la búsqueda y la indicación de los fundamentos, en que consiste principalmente el razonamiento, representa, por tanto, un infinito dar vueltas, que no contiene ninguna determinación final... Lo que Sócrates y Platón llaman sofistería no es otra cosa que el razonar basándose sobre fundamentos»[74].

Una fundamentación suficiente (racional) de la moralidad no puede, por tanto, seleccionar extrínsecamente ninguna de las determinaciones contenidas en ella. Es necesario tener todas en cuenta e investigar en qué consiste lo expresado en el momento siguiente de la noción de fundamento.

[73] WL II, 80; Mondolfo, 405.

[74]WL II, 88; Mondolfo, 411

3) La *relación fundamental total* se determina como mediación que condiciona. La verdad del fundamento radica en la relación total fundado-fundamento, que supera ya la categoría del fundamento en la de «mediación que condiciona». Sin embargo, la categoría de que tratamos reaparece en un nivel lógico más elevado.

4) La *razón suficiente*. Siguiendo el método hegeliano que comprende análisis y síntesis, el análisis de un concepto más determinado de fundamentación exige una categoría histórica más verdadera: la razón suficiente, tal como Leibniz la entiende. La denominación por medio de la categoría constituye el momento sintético correspondiente.

La razón suficiente considera la relación entre las determinaciones que es «el todo como unidad esencial» y «se halla sólo en el *concepto*, en el fin»[75]. Leibniz ha denominado a su principio «de la razón *suficiente*» porque es suficiente también para la unidad esencial, que comprende las causas finales. El fundamento es relación fundamental desde las puras causas y las causas finales; de ahí que el único fundamento sea el concepto que contiene la conexión de todas las *Seite* de la cosa concreta.

Pero esta última caracterización, en la que consistiría la auténtica fundamentación filosófica —última— posee un grado de densidad lógica superior a la que corresponde a la doctrina de la Esencia, que permanece en el ámbito de la necesidad. La razón suficiente incluye el concepto de causa final, que no pertenece al nivel de la necesidad, sino al de la libertad: «el *fundamento teleológico* es una propiedad del concepto y de la mediación por medio de él, que es la razón»[76].

Si la fundamentación unilateral no es suficiente, es decir, no es racional, ello se debe a que ninguno de los fundamentos que ofrece es el concepto. La auténtica fundamentación de la moralidad será, por tanto, aquella que intente ofrecer el conjunto lógicamente conectado de las determinaciones que hacen posible la moralidad: será fundamentación filosófica de la moral la que establezca sistemáticamente cuantas determinaciones sean necesarias para establecer la coherencia del ámbito práctico, porque ella será la que ofrezca la razón suficiente.

5. FUNDAMENTAR LA MORAL•

1. PERMANENCIA Y UNIVERSALIDAD DE LO MORAL. DIVERSIDAD DE MORALES

Una aproximación al problema de la fundamentación de la moral, sea para afirmar su posibilidad, sea para negarla, pasa hoy inevitablemente por el reconocimiento y valoración de dos *hechos* —uno de orden moral; el segundo, de orden filosófico-moral— cuya realidad se impone.

Por una parte, y a nivel moral, nos encontramos con el hecho de que, a pesar de todas las críticas que se han dirigido y dirigen contra los modelos concretos, *lo moral* permanece. No ya, tal vez, en su tradicional sustantividad exclusivista —«la moral»—, pero sí en esa forma común a las diversas morales, que nos permiten reconocerlas como

[75] WL II, 65; Mondolfo, 393

[76] WL II, 66; Mondolfo, 393.

•Versión corregida de «Fundar la Moral», Iglesia Viva, nº 102 (1982), pp. 605-630

tales a pesar de la heterogeneidad de contenido; en esa forma sustantivada de adjetivo que es «lo moral» o la «moralidad».

Esta permanencia de la forma contrasta, sin lugar a dudas, con la *pluralidad de contenidos* que, no sólo se han ido presentando históricamente, sino que coexisten en el momento presente. «Coexisten», que no «conviven», porque, a partir de determinados estadios en la evolución de la conciencia moral colectiva, las propuestas morales se ofrecen bajo la forma de universalidad: *pretenden valer universalmente*. Esta pretensión a universal validez de las normas morales continúa siendo una constante de su forma lógica hasta el momento actual: lo moral sigue presentándose como la forma de conducta a través de la que se expresa el más propio ser del hombre.

En este sentido las normas morales se pretenden universales, y aquí radica la primera causa de la perplejidad aludida: ¿cómo es posible que distintas concepciones morales, pretendiendo cada una valer universalmente, sean igualmente verdaderas? Aunque *formalmente* las distintas morales *coincidan* en intentar regular la conducta, es decir, expresar el ser del hombre en tanto que hombre, en quererse, por tanto, universalmente válidas, difieren *parcialmente* entre sí en cuanto al *contenido* de lo que juzgan moralmente correcto o incorrecto.

Digo «parcialmente», porque, en la disputa entre prescriptivas y neodescriptivas por dirimir si los juicios morales se distinguen como tales por su forma o por su contenido, considero que ambos tienen su parte de verdad. Por una parte, los juicios que componen el discurso moral ostentan pretensiones *formales* de prescriptividad (intentan regular la conducta), referencia a actos libres, responsables e imputables, autoobligación, instancia última (incondicionalidad) y universalizabilidad. En cuanto al *contenido*, las distintas concepciones morales actuales coinciden en tratar acerca de lo que los hombres quieren, desean, necesitan, captan como valioso o interesante, pero divergen en la acentuación y expresión de estos temas concretos.

Y es que —y con ello aludimos al *hecho* de orden *filosófico-moral*— cada una de ellas propone, implícita o explícitamente, su modo de justificar como el modo de fundamentar suficientemente las pretensiones de la forma moral.

Ante la heterogeneidad de propuestas morales que se pretenden universalmente válidas, a la par que lo moral permanece, ¿no es una necesidad de orden humano preguntarse en qué consiste esa moralidad que acompaña empecinadamente al hombre y cuál de las propuestas morales tiene realmente derecho a pretenderse universal? Ante la heterogeneidad de fundamentaciones de lo moral, que se ofrecen como la fundamentación, ¿no es importante discernir qué parte de verdad aporta cada una y en qué se fundamenta lo moral para esgrimir tales pretensiones formales?

Si no por lógica o por curiosidad, el mundo moral tiene una forma peculiar de obligar a reflexionar sobre él: la urgencia del obrar cotidiano se impone, lo cual exige deliberar y preferir entre los diversos criterios de acción, aunque la preferencia consista en declinar en otros la responsabilidad de elegir. Y tal elección que todos hacemos, consciente o inconscientemente, se realiza en nuestro tiempo dentro del marco de la forma moral de vida. Del futuro nadie es dueño, pero en nuestro momento y hasta él el amoralismo es un pensamiento ficticio.

2. «AMORALISMO» ES UN CONCEPTO VACIO

El concepto de «amoralismo» no nos refiere a realidad alguna, sino que constituye un concepto vacío. Esta afirmación cobra especial patencia en las investigaciones

contemporáneas en torno al hecho del discurso moral, realizadas por la filosofía analítica. El «hecho moral» por excelencia, que antaño se expresaba en el hecho de la conciencia moral o de la estructura moral del hombre, es, a partir de Wittgenstein, el de la existencia de determinados términos, modos de juzgar y argumentar, a los que llamamos «morales». Que tal lenguaje posee un sentido es perfectamente defendible desde el momento en que nos percatamos de que sus términos son usados cumpliendo una función en beneficio de sus usuarios. Por ello puede decirse que el lenguaje moral es un juego lingüístico que cobra sentido precisamente porque viene respaldado por una forma de vida que lo sustenta[77]. La tradicional pregunta «¿es posible situarse más allá del bien y del mal morales?» se expresaría del siguiente modo, contando con el *factum* del lenguaje: ¿es posible concebir la vida cotidiana de un hombre que renunciara de tal modo a la forma de vida moral, que le resultaran inintelegibles términos tales como «mentira», «engaño», «injusticia», «traición» y tantos otros? No que criticara el contenido dado a estos términos por morales concretas, no que actuara inmoralmente entendiendo lo que estos términos significan, al menos mínimamente: renunciar a obrar dentro de una forma moral de vida u otra, ser amoral, implica no entender en absoluto el uso y significado de este tipo de términos. ¿Es realmente —no ficticiamente— concebible en nuestro tiempo semejante modo de vida?

3. LA EVOLUCIÓN DE LOS TÉRMINOS «MORAL» Y «FUNDAMENTACIÓN»

Sin embargo, a la hora de intentar determinar en qué consiste la forma moral de vida y cuál sea su posible legitimación nos encontramos con problemas, de los que tal vez sea el mayor el hecho de que los términos «moral» y «fundamentación» no tengan una sola significación, sino que estén cargados de diversos matices, según épocas, culturas e incluso grupos.

3.1 A grandes rasgos, podemos decir, que por «moral» se ha entendido y entiende fundamentalmente *la realización de la vida buena*, de la vida feliz, *el ajustamiento a normas específicamente humanas*, e, incluso en nuestro tiempo, *aptitud para la solución pacífica de conflictos,* sea en grupos reducidos, a nivel nacional o en el ámbito de la humanidad.

La experiencia moral como búsqueda de la *vida buena* surge en Grecia, permanece en la ética cristiana, aunque haciendo de Dios el objeto «felicitante», y reaparece de forma privilegiada en utilitarismo y pragmatismo. El ámbito moral es el de las acciones cuya bondad se mide por la felicidad que puedan proporcionar. Por ello, y *grosso modo*, se llama a estas concepciones *teleológicas*, porque no consideran que haya acciones buenas o malas en sí, que deban ser hechas o evitadas por sí mismas: ante la elección, debemos preferir las acciones que produzcan mayor felicidad.

Naturalmente, el modo de entender la felicidad varía, desde indentificarla con el placer hasta concebiría como la actividad más perfecta según la virtud más excelente del hombre[78]; desde interesarse por la felicidad individual que es el interés moral en Grecia, hasta enunciar que el fin último de los hombres es la felicidad social, como muestra el

---

[77]L. Wittgenstein, Philosophische Umersuchungen, Oxford, 1953; The Blue and Brown Books, Oxford, 1958

[78] Aristóteles, Ética nicomaquea, X, 7, 1177 a 10. Para la aristotélica «Ética de la perfección», vid. J. Montoya/J. Conill, Aristóteles: Sabiduría y Felicidad. En el contexto del surgimiento de «algo parecido al aristotelismo», A. Mac Intyre propondrá regresar a una teleología inscrita en la praxis para evitar el emotivismo hoy reinante. Vid. Áfter Virtue, 2.a ed., London, 1985 (hay trad. cast. de A. Valcárcel en Barcelona, 1987).

utilitarismo surgido de la Ilustración. En todos estos casos la vida moral gira en torno a un fin último, dado por la naturaleza, fin al que se denomina «felicidad»; por ello la tarea moral consiste en hallar los medios más adecuados para lograr un fin, al que el hombre tiende por naturaleza y que, por ello, constituye su *bien*. Es para él algo valioso.

Sin embargo, a partir de la incidencia estoica en el concepto de ley natural como centro de la experiencia moral, surge la moral del *deber*, que tiene su más acabada expresión en la reflexión kantiana. Efectivamente, los hombres tienden por naturaleza a su felicidad y se interesan por adoptar los medios más adecuados para alcanzarla. Pero es ésta una dimensión del hombre por la que no se distingue de los restantes seres naturales: la felicidad es un fin natural no puesto por el hombre. Si el hombre es aquel ser que tiene *dignidad* y no precio, ello se debe a que es capaz de sustraerse al orden natural, capaz de dictar sus propias leyes: es *autolegislador, autónomo*. Lo cual implica que su mayor grandeza estribe, no en juzgar sus acciones a la luz de la felicidad que producen, sino en realizarlas según la ley que se impone a sí mismo y que, por tanto, constituye su deber.

El ámbito moral es el de la realización de la *autonomía humana*, el de realización del hombre en tanto que hombre, la expresión de su propia humanidad. La grandeza del hombre estriba, no en ser capaz de ciencia, sino en ser capaz de vida moral; y esta vida tiene sentido porque consiste en la conservación y promoción de lo *absolutamente valioso: la vida personal*[79].

En relación con el ya tradicional enfrentamiento entre teleologismo y deontologismo, si bien el teleologismo tiene su parte de verdad, también la tiene el deontologismo[80]. La capacidad para producir felicidad, sea individual o colectiva, no es la medida única de la bondad de las acciones, y ello se muestra a dos niveles: a nivel de las acciones que afectan a otros y a nivel de las que afectan al sujeto moral mismo. Con respecto a las acciones que afectan a otros, ningún ideal de felicidad puede justificar la eliminación o la disminución de sus capacidades físicas o mentales de lo que no es «valioso para mí» sino que es «valioso en sí», de la persona individual o colectiva. Incluso la coincidencia de toda persona en su valor representa el constante cuestionamiento de modelos sociales en que la desigualdad permanezca, aunque tal desigualdad genere mayor felicidad colectiva. Por otra parte, y con respecto al sujeto de la acción, resultan enormemente insatisfactorios los intentos de justificar con vistas a la producción de felicidad ciertas acciones que permanecen en la conciencia colectiva de la humanidad como moralmente buenas. Cuando los hombres consideramos que se debe ser justo, ¿fundamentamos realmente nuestra afirmación en el hecho de que proporciona más felicidad a la larga la justicia que la injusticia? Cuando enunciamos que no se debe mentir, ¿pensamos realmente que es más útil la veracidad que la mentira?

La verdad del deontologismo radicaría en destacar que ni la felicidad individual ni la colectiva, que constituye el bien subjetivo del hombre («su bien»), pueden anteponerse al respeto o promoción de lo valioso en sí: la persona humana. Su limitación estribaría en no proporcionar procedimientos de actuación operativos, que el teleologismo ofertaría en mayor medida. Por ello, la ética de la liberación, gran parte de la ética del marxismo humanista, el pragmatismo de Mead y Peirce, el socialismo neo-kantiano —entre otros— se mueven en el marco formal de la ética kantiana dándole un contenido socialmente concretado.

---

[79] Cf. I. Kant, Grundlegung, IV, pp. 428 y 429.

[80] En este sentido, puede ser de «utilidad» la polémica que E. Guisan y yo hemos mantenido al respecto en el número de la revista Anthropos, dedicado a «Éticas de la Justicia y Éticas de la Felicidad», Barcelona, n.° 96 (1989), así como el análisis que J. Montoya hace en el mismo número de las posiciones teleológica y deontológica.

Por otra parte, la admisión de la autonomía como concepto fundamental de la vida moral, la justificación del deber por el querer realmente humano, estaría a la raíz de la ética trágica.

Por último, una nueva forma de entender lo moral parece abrirse paso actualmente en los países democráticos en Occidente. Se caracterizaría, en principio, por primar la reflexión acerca del ámbito social, dejando en la oscuridad el tradicional terreno de los «deberes para consigo mismo». Y ello debido al hecho de tener su origen en un problema planteado a la llamada «moral social» más que a la individual, incluso más a la filosofía política que a la filosofía moral, aunque ambas se encuentren estrechamente conectadas.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* señala Kant como motor utópico de la acción moral un reino futuro, al que denomina «reino de los fines». Por una parte, porque en él cada persona será considerada como un fin en sí misma, nunca como medio para otro fin y, por tanto, la organización económica, política y social deberán girar en torno a cada hombre, estar a su servicio. Pero, además, este reino se llamará «de los fines» porque en él estarán armoniosamente conjugados los fines que cada hombre se propone lograr a lo largo de su vida (los fines subjetivos)[81]. Pero, ¿cómo armonizar los fines tan distintos que los hombres se proponen?, ¿cómo conjugar sus intereses, deseos, necesidades, voluntades?

Las teorías del Contrato Social ofrecen una solución posible a través de la idea del pacto social, que recibe su expresión acabada en la «voluntad general» de Rousseau: cada hombre renuncia a parte de su voluntad individual para ingresar en la general. El ideal de una sociedad de intereses, necesidades, deseos y fines armonizados a través del pacto empieza a abrirse paso.

Sin embargo, el marxismo recuerda nuevamente que los intereses de los distintos grupos sociales no es que sean distintos, es que se encuentran en conflicto; es que son antagónicos. La «novedad» de nuestro tiempo vendría, pues, constituida por el hecho de situar el ámbito moral preferentemente en el de la solución de conflictos. Tal solución exige ciertamente la realización de los hombres como tales —exige autonomía humana— y precisamente en lo que les distingue como hombres: su racionalidad. Pero una racionalidad que no se muestra ya en el hecho de que los hombres se den a sí mismos leyes propias, no extraídas de la naturaleza ni de la religión, sino en la *disponibilidad para decidirlas*, para justificarlas a través del *diálogo*. Si bien el «hombre bueno» de la primera forma moral considerada es el hombre feliz, y el de la segunda el hombre que sólo se somete a su propia ley, para la tercera es bueno quien, en situaciones de conflicto, se halla dispuesto a resolverlas mediante un diálogo encaminado a lograr un consenso. Si en el primer caso la ley moral viene, en último término, dada por la naturaleza, y en el segundo procede de la razón, en el tercero el diálogo constituye la justificación de normas morales. De ahí que el fundamento de toda norma moral radique en haber sido legitimada a través del consenso.

Tras considerar esquemáticamente estas tres formas de concebir lo moral, cabe preguntar si están las tres presentes en la actual experiencia humana o si, por el contrario, las primeras deben desecharse por «superadas», por pertenecer a estadios anteriores en la evolución de la conciencia moral. Trataremos de hallar una respuesta reflexionando brevemente sobre la más reciente teoría bosquejada acerca de la evolución de la conciencia moral y, por tanto, del modo de fundamentación de normas morales: la teoría de la evolución social de J. Habermas.

---

[81] Cf. Kant. Grundlegung. IV, p. 433.

3.2. En algunos lugares de su obra propone J. Habermas una teoría de la evolución social, que intenta «desmontar el materialismo histórico y recomponerlo en una forma nueva, con el fin de alcanzar mejor la meta que se ha propuesto»[82]. Al igual que en el materialismo histórico, la historia será interpretada como un proceso de emancipación, que culminará en la reconciliación con la naturaleza interior y exterior; como un progreso en la racionalización, lograda a través del aprendizaje social.

Sin embargo, y a diferencia del materialismo histórico, el aprendizaje tomado como motor del cambio social no se identifica con el técnico, con el desarrollo de las fuerzas productivas, porque la historia de la técnica no es apropiada para establecer un orden lógico en el material histórico estableciendo formaciones sociales. Habermas intentará reconstruir la historia según una lógica del desarrollo, que tiene en cuenta, tanto el progreso en la racionalización de las acciones técnicas (racional-teleológicas), como en el de las acciones comunicativas, que son las que posibilitan el consenso sobre el que puede asentarse un obrar común. El motor del cambio será el aprendizaje técnico, y, sobre todo, el aprendizaje moral, fruto de la inteligencia reguladora consensualmente de conflictos de acción, que capacita para una integración social más madura y para nuevas relaciones de producción.

El modo de racionalización de la acción técnica es claro, pero ¿en qué consiste el progreso en la racionalidad comunicativa? Según Habermas, se produce a dos niveles: si el sujeto manifiesta verazmente sus intenciones y si posee razones para avalar la pretensión de validez de las normas de acción. Precisamente, si posee tales razones, es posible resolver las situaciones de conflicto argumentando acerca de la validez de las normas por las que se dirige la acción. «Racionalización» significa, pues, «cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales y que, valiéndose de barreras, tanto intrapsíquicas como interpersonales, impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos[83]».

El progreso en la racionalización se plasma, tanto en el desarrollo de las fuerzas productivas, como en las formas normativas de integración social, en los mecanismos de regulación de conflictos (función atribuida socialmente a la moral y al derecho), en las imágenes del mundo a partir de las cuales un sujeto se reconoce como miembro de una sociedad, reconoce su identidad en ella. Estos tres elementos conducen en cada sociedad a una intersubjetividad constituida lingüísticamente y de ahí que el progreso se mida por el grado de intersubjetividad conseguido en la comprensión sin recurrir a la violencia.

¿Cuál será el hilo conductor para establecer los estadios de la evolución social? Puesto que las estructuras normativas a que acabamos de aludir son comunes a los sistemas sociales y a los sistemas de personalidad, las distintas etapas serán marcadas por homología con los estadios de desarrollo de la personalidad, fundamentalmente del desarrollo de la conciencia moral, estudiado profundamente por Piaget y Kohlberg[84]. Dada la brevedad del espacio de que disponemos, nos centraremos en los puntos que afectan directamente a nuestro trabajo y que se refieren a los estadios de la evolución de la

---

[82]J. Habermas, La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, 1981, p. 9. Para la teoría crítica habermasiana vid., entre nosotros, E. Menéndez Ureña, La teoría crítica de la sociedad de Habermas, Madrid, 1978; A. Cortina, Crítica y Utopía: la Escuela de Francfort, Madrid, 1985; J. M. Mardones, Razón comunicativa y teoría crítica, Bilbao, 1985.

[83]Ibíd. p. 34

[84] Cf. J. Piaget, Le Jugement moral chez l'enfanl. 1932. (El criterio moral en el niño, Barcelona, 1974); L. Kohlberg, Zur Kogmtiven Entwwklung des Kmdes, Frankfurt/Main, 1984. Para un análisis de las teorías del desarrollo moral vid- J. Rubio, El hombre y la ética, Barcelona, 1987, especialmente pp. 103-234.

conciencia moral social; por tanto, de los modos de entender la fundamentación de normas.

Antes de emprender esta tarea quiero, sin embargo, destacar un aspecto crucial en la teoría habermasiana de la evolución, porque se trata de una de las muchas hipótesis de su tarea, pero afecta muy especialmente a una posible valoración ética de su propuesta. Hablar de «lógica del desarrollo» supone referirse a una sucesión de etapas que, según Habermas, no se describe puramente, sino que se expone en un sentido paradigmático. El desarrollo puede malograrse, no posee una necesidad ineluctable; pero se encuentra inmaduro quien no alcanza individual o colectivamente la etapa que le corresponde. Este juicio es sumamente importante porque, precisamente por reconstruir la evolución social a partir de una teoría de la acción comunicativa, tratará de probar que quien disponga de una competencia interactiva de un determinado nivel, habrá de desarrollar una conciencia moral del mismo nivel, a no ser que lo impida la estructura motivacional.

Ahora bien, si a lo largo de la evolución vamos a fijarnos en la conciencia moral, ¿qué entenderemos por ella?, ¿qué vamos a buscar en el cambio social o individual? Teniendo en cuenta que determinaremos dicha conciencia desde una teoría de la acción comunicativa, la considera Habermas como «capacidad de servirse de la competencia interactiva para una solución consciente de conflictos de acción, relevantes en perspectiva moral»[85]. Conflictos de acción moralmente relevantes son los «susceptibles de una solución consensual. La solución moral de conflictos de acción excluye, tanto la utilización manifiesta de violencia cuanto un "compromiso fácil", pudiendo interpretarse como una continuación con medios discursivos de la acción comunicativa orientada a la comprensión»[86].

Concepción similar ofrece O. Schwemmer, como representante de la Escuela de Erlangen. Tras distinguir entre «situaciones de carencia» (no hay acuerdo en una sociedad en torno a los medios más adecuados para alcanzar los fines que la sociedad se propone) y «situaciones de conflicto» (no hay acuerdo sobre los fines últimos o las normas supremas según los que se debe actuar), caracteriza como «saber práctico» aquél que indica qué fines debemos preferir o a qué normas supremas nos debemos someter para evitar u obstaculizar las situaciones que amenazan conflicto. «A la ética —dice explícitamente Schwemmer— se presenta la tarea de establecer los principios de la superación de conflictos hasta donde pueda conseguirse en modo enseñable mediante el habla»[87].

El derecho y la moral, en el sistema social, definen el núcleo fundamental de la interacción, precisamente porque mantienen la acción comunicativa cuando peligra por conflictos de acción. De ahí que exista homología entre las instituciones del derecho y la moral y los juicios y acciones morales de los individuos. Y de ahí que «entendamos por moral-mente "buenas" aquellas personas que, también en situaciones de agobio (esto es, en conflictos de acción relevantes en términos morales), aciertan a preservar su competencia interactiva (...) en lugar de rechazar inconscientemente el conflicto»[88].

Con respecto a la propuesta habermasiana, y antes de exponer sucintamente los estadios de la evolución moral, quisiera abrir tres cuestiones a las que se sumarán, tras la exposición, algunas otras; no sin señalar que mi interés por la teoría de que tratamos no se debe sólo a la importancia del mencionado autor, sino, sobre todo, al hecho de que resulte sumamente representativa de la mayor parte de concepciones éticas

[85]Habermas: La Reconstrucción del Materialismo Histórico, p. 77

[86]Ibid, p. 70

[87] O. Schwemmer y P. Lorenzen: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheone, Meisenheim/Glan 1975, p. 150

[88] La Reconstrucción del Materialismo Histórico, p. 81.

contemporáneas occidentales, porque sienta las bases de un modelo democrático de fundamentación de normas. Cualquier intento actual de ética cívica se ve obligado a conocer y valorar críticamente estas propuestas de «ética dialógica».

Y pasando a la formulación de las tres cuestiones iniciales, serían las siguientes:

1. Cuando hablamos de personas «moralmente buenas», ¿nos referimos realmente a la disponibilidad para solucionar dialógicamente problemas, o debemos recurrir también a elementos heredados de éticas anteriores?

2. ¿El desarrollo de la conciencia moral viene determinado por el de los procesos cognitivos? En tal caso, proceder en una forma u otra en relación con situaciones de conflicto no puede valorarse como bueno o malo, sino como situado o no a la altura exigida por el nivel interactivo alcanzado.

3. Y, por último, ¿«evolución» significa que los modos de fundamentación de los estadios iniciales quedan eliminados por caducos, o bien que tienen que ser englobados en el modo último de fundamentación; «superados» en sentido hegeliano?

Para responder a estas cuestiones, algunas de las cuales se refieren sólo a la propuesta habermasiana (2 y 3), y a tantas otras preguntas que se planteen al modelo dialógico de fundamentación de normas —tal vez el más ampliamente aceptado y el más específico en el occidente democrático—, pasamos a exponer muy esquemáticamente las principales etapas de la evolución de la conciencia moral.

1. En las dos primeras etapas, correspondientes a las *sociedades precivilizadas* y a las *civilizaciones arcaicas*, los miembros de los grupos sociales se reconocen como tales, y, por tanto, reconocen su propia identidad, a partir de relatos míticos, que exponen narrativamente una imagen concreta del mundo. Las justificaciones de normas son, pues, *narrativas*, porque se realizan en base a los relatos expresivos de esta *imagen del mundo mítica*. Por otra parte, no pretenden extenderse en su validez más allá de los límites de la tribu, estableciendo una identidad *particularista* de unos grupos frente a otros.

2. *Las civilizaciones desarrolladas* continuarán fundamentando sus normas a partir de una *imagen del mundo con contenido*, a partir de una determinada cosmovisión, pero surgirán cambios notables. Esta época supone la ruptura con el pensamiento mítico, la expansión de la tradición religiosa judeo-cristiana y de la filosofía griega. Ambas tratan de justificar normas por medio de *argumentos*, no ya de narraciones; normas que pretenden valer *universalmente*, dado que la correspondiente cosmovisión —sea religiosa, sea filosófica— señala una *identidad* entre todos los hombres como potenciales miembros de una comunidad de creyentes o como seres naturalmente racionales. Esta *identidad objetiva* entre los hombres justificará un punto de vista moral universal: los medios para realizar al hombre en tanto que hombre son válidos para todos ellos; su expresión en normas constituye la legislación moral, universalmente extensible.

Es menester puntualizar a este respecto que la pretensión de validez universal de las normas morales es uno de los caracteres que pasará ya a constituir «lo moral». Se fundamente tal pretensión objetivamente en base a una imagen del mundo con contenido —filosófica o religiosa— o bien intersubjetivamente, como veremos, a partir de reglas, racionales —sean formales o procedimentales—, una de las notas por las que se distinguen las normas morales es su pretensión de universal validez. Las normas que reclamen validez particular son sociales o técnicas.

Estas afirmaciones pueden despertar suspicacias entre quienes entienden por «universalismo», frente a «particularismo» moral, el intento de imponer un determinado modelo de conducta, por parte de un grupo que se cree en posesión de la verdad con respecto al ser del hombre y que, por tanto, imbuido de afán uniformizador, no respeta las diferencias individuales o culturales ni los diversos grados de desarrollo individual o social.

El grupo «universalista» situaría los límites de lo moral en el margen de los contenidos que él considerara tales y juzgaría inmoral toda forma de vida situada allende sus fronteras, constituyendo una fuente de marginación.

Desgraciadamente, este modo de proceder ha sido practicado de hecho por grupos «universalistas» que han gozado de poder suficiente como para imponer su concepción antropológica. Sin embargo, la pretensión de validez de los enunciados morales nada tiene que ver con ello. Se justifica, por el contrario, en base al reconocimiento del valor que supone el ser del hombre en la persona ajena o en la propia, lo cual implica que sólo puedan ser morales los principios o los criterios para la acción que anuncian como inadmisible cuanto disminuya a la persona ajena o propia y los que urgen a potenciar el ser del hombre ajeno o propio. Es evidente que en la concreción de tales principios hay que tener en cuenta los datos culturales, psicológicos y sociales[89], como también que el reconocimiento fáctico de normas como morales es progresivo. Sin embargo, no lo es menos que quien afirma «se debe respetar la diversidad» o enuncia como imperativo «dar de comer al hambriento», está lanzando una exigencia universal, basada en el aprecio al ser humano. Si tal aprecio llegara a extinguirse realmente, ello supondría en verdad a la larga la muerte de la moral.

Otro de los caracteres de la moralidad, ganados en este estadio de la evolución como nota constitutiva, es la *argumentabilidad* de sus normas. Si bien es cierto que lo moral resulta más convincente por entrañable si se conoce, si se convive a través de un modelo vivo —de ahí que una de las formas inveteradas de pedagogía moral sea la narración, el relato de vidas modélicas; otra, todavía superior, el ejemplo—, no lo es menos que sus principios y normas tienen que poder ser avalados mediante argumentos. Frente a los imperativos dogmáticos, cuya pretensión de regular la conducta no ofrece más legitimación que el «porque sí» último o la apelación, en el mejor de los casos, al principio de autoridad, los juicios morales no se imponen dogmáticamente. Enunciar que algo se debe hacer moralmente significa que hay razones para que se haga, referentes al más específico ser del hombre. Sin embargo, y a pesar de que en el estadio en que nos encontramos el tipo de fundamentación es ya argumentativo, a juicio de Habermas corre el riesgo de convertirse en dogmático, porque precisa de principios unificadores que den razón del mundo en su conjunto, y estos principios se entienden ya como incuestionables. «En la tradición ontológica del pensamiento —nos dirá el autor— se llega incluso a garantizar esa incuestionabilidad mediante el concepto de lo absoluto»[90]. ¿A qué se atribuye este valor absoluto, principio supremo e incontrovertible de la argumentación moral? El mismo Habermas ofrece la respuesta, aunque recurre para ello a un pasaje de la *Enciclopedia* hegeliana: «La idea de un alma inmortal ante Dios abre el camino a una idea de la libertad, según la cual "el individuo tiene un valor infinito"»[91]. Precisamente por su valor infinito, cada hombre es la justificación incuestionable de la argumentación moral. La idea de lo moral como instancia incondícionada de la conducta permanece ciertamente hasta nuestros días.

---

[89]Vid. el excelente artículo de B. Quelquejeu: «Diversidad de morales y universalidad del juicio moral», en Concilium, 170-1981, pp. 506-514. A él pertenece el siguiente texto, clave a mi juicio: «Encerrar a las sociedades humanas en su sola particularidad histórica —prejuicio de los culturalistas— tiene como consecuencia privar a las morales de su fundamento y legitimidad humana, equivale a incapacitarse para comprenderlas como morales normativas, reduciéndolas a técnicas prácticas de organización social. Y a la inversa. No considerar más moral efectiva que la universal y negar la posición de particularidad histórica, cultural, religiosa, que cada uno comporta —prejuicio de los idealistas—, conduce a incapacitarse para hacerse cargo de la irreductible finitud humana y aplasta a la humanidad bajo la exigencia mortal de una uniformidad que mega las diferencias. Ambos reduccionismos desembocan, a la postre, en la negación de la realidad y la exigencia moral en lo que tienen de específico» (p. 513).

[90] La Reconstrucción del Materialismo Histórico, p. 19

[91]Enciclopedia de las Ciencias del Espíritu, par. 482

3. En la etapa de la *primera modernidad* (correspondiente a las fases 5ª y 6ª en la evolución de la conciencia individual, según Kohlberg) los principios pierden su carácter incuestionable y, tanto la fe religiosa, como la actitud teórica se tornan reflexivas. La unidad del mundo ya no puede quedar asegurada por una imagen con contenido, por principios como Dios, el ser o la naturaleza, «sólo puede sostenerse por la vía de la unidad de la razón (...). La unidad de la razón teórica y práctica es, pues, el problema clave de las modernas interpretaciones del mundo, que han perdido su condición como imágenes del mundo»[92]. En esta época del iusnaturalismo racional las justificaciones morales no recurren a principios de tipo material, sino al *principio formal de la razón*. Puesto que no hay principios últimos incuestionables, tienen fuerza legitimadora, fundamentadora, las condiciones formales —no los principios materiales— de la justificación. Para comprobar si una norma es o no moral, cada sujeto debe someterla a un procedimiento formal: indagar *si tiene la forma de la razón, es decir, si es universal, incondicionada, si se refiere a personas considerándolas como fines y si tiene en cuenta no sólo a cada individuo, sino al conjunto de ellos.*

A pesar de que esta fundamentación pueda considerarse formal, porque no consiste en una imagen del mundo, sí *tiene un contenido: la necesaria referencia a personas y a la armonización de los fines que se proponen*. Ahora bien, su formalismo en el primer sentido, en el sentido de legitimar cuanto revista la forma de la razón, posibilita el surgimiento de un nuevo modo de entender el *universalismo moral* como «pretensión de *validez* univesal *intersubjetiva*» de las normas morales. La *intersubjetividad* será en adelante el trasunto de la objetividad fundada en una naturaleza humana metafísicamente descubierta. Por una parte, la intersubjetividad se identifica con la objetividad en cuanto se enfrenta al subjetivismo, en cuanto no se reduce a las peculiaridades de cada individuo. Pero, por otra parte, afirmar que las normas morales pretenden ser intersubjetivamente válidas no significa que su objetividad consista en estar fundadas en una naturaleza metafísica o psicológicamente descubierta y establecida de una vez por todas; implica más bien que se pretenden capaces de ser comprendidas y aceptadas por cualquier sujeto humano, porque creen afectar a aquello que entre los hombres hay en común. La renuncia a una antropología metafísica con contenido, en la que pueda concordar una sociedad, supone el desplazamiento desde la pretensión de validez objetiva, fundada en la naturaleza humana, a la pretensión de validez intersubjetiva, fundada en la confianza en una común capacidad de comprensión y asentimiento.

Esta común capacidad hace posible la identidad universalista abstracta de la sociedad burguesa, que consiste en considerar a todos los hombres como sujetos libres e iguales y que vale, por tanto, para la identidad como ciudadanos del mundo, no de un Estado que se afirma entre otros. La última alternativa ensayada para que el individuo pueda realizar sus exigencias morales universalistas de identificación es el movimiento obrero: lo que en el siglo XVIII se entendió como cosmopolitismo se entiende hoy como socialismo, aunque es una identidad que se propone no como realizada, sino como producto de la praxis.

4. En la fase del *capitalismo avanzado* el modo de legitimación no va a ser ya formal, sino *procedimental*. Coincidirá con el modo formal de fundamentación en no apelar a imágenes del mundo con contenido, religiosas ni filosóficas, pero, a diferencia de la justificación formal, no es cada sujeto quien tiene que comprobar si las normas en cuestión se someten a ciertos requisitos formales, puesto que la razón humana no es ya «monológica» como en el estadio anterior, sino «dialógica». *A una competencia interactiva dialógica corresponde un modelo dialógico de fundamentación y de identificación*. Por una parte, el cristianismo ha sido el último en dar una interpretación

[92]La Reconstrucción del Materialismo Histórico, p. 20

unificante, reconocida por todos los miembros de la sociedad, y, tras todas las alternativas ensayadas, la única forma posible de identificar es la que los distintos miembros de una sociedad reconocen a través de un diálogo que revista distintas condiciones formales. De igual modo puede decirse que actualmente no tienen fuerza legitimadora las razones últimas ni las penúltimas. Si lo moral sigue siendo una instancia última de la conducta, y por ello tiene que contar con elementos incondicionados, hoy sólo son incondicionados, tienen fuerza legitimante, las premisas y reglas comunicativas que permiten distinguir un pacto obtenido entre personas libres e iguales frente a un consenso contingente o forzado. En ello estriba su racionalidad. De ahí que la cuestión fundamental de la filosofía práctica, en torno a la cual convergen los esfuerzos de autores como Rawls, Apel y la Escuela de Erlangen, consista en la «pregunta por los procedimientos y premisas desde los que las justificaciones pueden tener un poder generador del consenso»[93].

Parece, pues, que el progreso en la evolución de las sociedades, referente a sus estructuras normativas, nos lleva a la conclusión de que la única forma de fundamentación posible en nuestro momento —la única forma de dar razón de la existencia y pretensiones de obligatoriedad y universalidad de los juicios morales— consiste en mostrar las estructuras comunicativas que posibilitan la formación del consenso. Según este modo de justificación, será moralmente bueno quien intente en todo momento lograr la comprensión de una sociedad plural, por medio del diálogo. ¿Qué estructuras —nos preguntamos— hacen posible el consenso racional y por qué se las considera como el único modo racional de legitimar normas para la convivencia, independientemente de las cosmovisiones por las que cada individuo o grupo haya optado? O lo que es idéntico, ¿por qué constituyen la expresión de la autonomía humana?

4. FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL DIALOGICA

4.1. En primer lugar, conviene repetir nuevamente que cuando las éticas del diálogo remiten al consenso como fundamentador de normas no están refiriéndose al consenso fáctico. Frente al liberalismo tardío, que no tiene empacho en proponer el consenso como base irrebasable de la normatividad moral, nuestros autores hacen precisiones de calibre, de las que destacamos cuatro:

1. con respecto a gran número de sociedades decimos que sería deseable que se establecieran las condiciones para un consenso racional, lo cual prueba que no es el pacto en sí el legitimador, sino lo que de racional tiene;

2. un consenso fáctico tiene en cuenta sólo los intereses de los participantes en él, no los de todos los afectados por el acuerdo, no los intereses generalizables;

3. todos los pactos son revisables, mientras no se produzcan en una situación verdaderamente racional del habla, porque están sometidos a coacción y asimetría, y

4. para que un consenso sea creíble tiene que descansar, a su vez, en un compromiso moral: la validez intersubjetiva de la norma de mantener las promesas hechas; por tanto, él mismo no puede constituir la fuente legitimadora de lo moral.

Concluyendo, la legitimidad de las normas morales-cívicas se fundamentaría en la racionalidad de un consenso racional, hacia cuyo logro progresa el género humano.

[93] Ibíd, p. 271.

4.2. «Consenso racional», sin embargo, no significa simplemente que hay motivos para establecerlo, porque el motivo podría consistir en un interés egoísta individual y, en ese caso, desde el punto de vista de las éticas del diálogo, no se trataría de un interés racional.

Y aquí vuelvo a repetir una vez más que quienes consideran problemáticos la fe u otros modos de saber, mientras juzgan diáfano el término «racional», hablan de la racionalidad y creen que todo el mundo está de acuerdo en su significado, gozan de un optimismo absolutamente infundado. El ejemplo del consenso racional es nuevamente una clarísima muestra.

Desde alguna perspectiva, no extraña al liberalismo precisamente, «racionalidad» es igual a «racionalidad económica», a búsqueda del mayor beneficio. Lo cual implica que es perfectamente legítimo un consenso en el que los contratantes, actuando como seres racionales, sellan el pacto porque ello les favorece individualmente. Tal vez sea éste el motivo más corriente por el que se ingresa en el procedimiento consensual, pero no puede decirse que garantice la fidelidad a lo acordado, ya que puede cambiar el interés egoísta por el que se ingresó en el pacto. Tampoco puede decirse, desde el concepto de «racionalidad» de las éticas dialógicas, que sea racional.

4.3. Para dichas éticas sería un «consenso racional» en la legitimación de normas para la convivencia el que se atuviera simplemente a los requisitos que tiene que reunir la enunciación de una norma para tener sentido, e incluso cualquier acción que se atenga a normas.

Quienquiera que enuncie una norma está pretendiendo ya implícitamente su validez intersubjetiva, si es que la enunciación tiene algún sentido. Pero esta pretensión de validez intersubjetiva, igualmente si tiene sentido, debe estar avalada por argumentos, que quien mantiene la norma tiene que estar dispuesto a ofrecer a través de un discurso para respaldar sus pretensiones. Ahora bien, los argumentos tienen que ser comprensibles y aceptables, pues, en caso contrario, la pretensión de validez intersubjetiva es irracional. Lo que legitima una norma no sería la voluntad de los sujetos individuales, sino el reconocimiento intersubjetivo de su validez, obtenido a través del único motivo racional posible: el discurso.

Si queremos pensar racionalmente y actuar racionalmente, entonces debemos ser coherentes con todos estos requisitos que dan sentido a nuestra enunciación de normas. Adoptar otra postura conllevaría traicionar todas las características que hacen de la emisión de normas acciones con sentido. Por ello, el discurso que fundamenta la pretensión de validez intersubjetiva de normas, de acuerdo con su pretensión de intersubjetividad, no tiene que poner límite a cuantos temas o personas quieran venir a contrastar sus pareceres, siendo ilimitado el número de participantes; en él «no se ejercerá coacción alguna como no sea la del mejor argumento, y, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad. Cuando en esas condiciones se alcanza un consenso acerca de la recomendación de aceptar una norma, y se alcanza en el intercambio de argumentos (...), ese consenso expresa entonces una «voluntad racional»[94].

El sello de la racionalidad consistirá en tomarse en serio la pretensión de validez intersubjetiva de las normas, en *buscar verdaderamente* cuáles pueden ostentar tal pretensión y en percatarse de que este «verdaderamente» supone no impedir aportación alguna, eliminar la coacción y atenerse a los intereses generalizables. Es muy dudoso que un grupo concreto determine los intereses generalizables, por ello la universalización de intereses debe lograrse a través de un discurso como el expuesto, que considere las

[94]Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío, p. 131

necesidades, tanto de los participantes como de los afectados, aun de los sin voz actualmente, ya que «todos los seres capaces de comunicación deben ser reconocidos como personas, porque son interlocutores de discusiones virtuales en todas sus acciones y expresiones, y no puede negarse la justificación ilimitada del pensamiento a ningún interlocutor y a ninguna de sus virtuales aportaciones a la discusión»[95].

Ciertamente los consensos reales, los que se han producido y se producen en nuestro mundo, no gozan de los caracteres de la racionalidad plena, pero un progreso en la racionalización permitirá alcanzar aquella «situación ideal de habla» (Habermas), aquella «comunidad ideal de argumentación» (Apel) en que, con distintos matices, se excluye la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables. Ello representa una forma de diálogo y de vida ideal, que sirve como crítica de los consensos fácticos, puesto que reúne los requisitos que debería cumplir un consenso racional[96].

¿Nos conducirá a esta meta el progreso en la emancipación con toda seguridad? En este sentido las palabras de Apel frente al materialismo histórico son contundentes: el logro de este consenso que exige la argumentación de todas las personas posibles, acerca del mayor número de acciones y expresiones, funciona como un «principio regulativo, que debe ser realizado como ideal de la comunidad en y a través de la comunidad real» y por medio del cual «la incertidumbre sobre el logro fáctico de la meta debe ser sustituida por un principio ético de compromiso y esperanza[97]. La realización de la identidad humana exige una responsabilidad ilimitada, en cuanto depende de la participación de todos los hombres; participación movida por una virtud necesaria para que la tarea resulte atractiva: la esperanza.

5. FUNDAMENTAR LO MORAL

5.1. Las éticas del diálogo invitan, pues, a la racionalidad, hacen una llamada a la razón, con el fin de evitar aquellos irracionalismos subjetivistas que tuvieron como consecuencia el nazismo y que hoy son la permanente tortura de Latinoamérica, Polonia, Oriente y esa larga lista que es noticia diaria o que ni siquiera lo es.

Aun cuando suene a un nivel muy teórico, el irracionalismo consiste precisamente en imponer como universales intereses individuales. Dijimos desde el comienzo que el contenido de las normas morales, para serlo, debe ser adecuado a la forma a través de la cual se expresa; por tanto, si queremos tomar en serio la universalización pretendida por las normas morales, el contenido debe responder a la pretensión y sólo los *intereses generalizables* son acordes a ella. Por otra parte, los mejores defensores de tales intereses serán los interesados: que nadie se arrogue el derecho de hablar en nombre de otros; tomarse en serio sus intereses implica posibilitar que se expresen a través de un diálogo racional.

---

[95]K. O. Apel: Transformaiion der Philosophie, II, p. 400.

[96] Cf. J. Habermas: «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theone der Kommunikativen Kompetenz», en J. Habermas/ N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Soziahechnologie?, Frankfurt. 1976, especialmente cap. V: «Bestimmungen der idealen Sprechsituation».

[97]K. O. Apel: op. cu., p. 191

5.2. Sin embargo, es conveniente recordar que los consensos reales, los que se producen fáctica-mente, son todos revisables. Expresan los contenidos que en ese momento se admiten «universalmente» —con todo el problema de que «universalidad» signifique «mayoría», entre otros— en una sociedad dada, lo cual implica que nos movemos en el ámbito del «deber ser» «posible». Si tradicional-mente distinguíamos entre el ámbito de lo político y el de lo moral, como los campos de lo posible y de lo que debe ser, los consensos fácticos nos sitúan en una suerte de híbrido que es «el deber ser posible», siempre revisable a la luz del debe ser.

5.3. Por otra parte, el progreso hacia el deber ser no se producirá inevitablemente, sino mediante una opción; según las éticas del diálogo, la opción por la razón. Se produce aquí una situación similar a la que presentaba el imperativo categórico kantiano: la razón sólo reconoce como morales las normas que tienen derecho a valer universalmente; es decir, en el caso de Kant, las que respetan a todo hombre como absolutamente valioso y tienen en cuenta los fines que puede proponerse; en el caso de Habermas y Apel, las que expresan los intereses generalizados a través de un consenso racional. Sin embargo, hay una primera premisa implícita: aunque cualquier norma moral se presente como universalmente obligatoria, en cuanto que pretende ser exigible sin acepción de creencias individuales o grupales, su aceptación descansa en la opción personal de atenerse, en el caso de las éticas citadas, a la razón; en el caso de otras éticas, la opción se decantaría por lo propiamente humano, que en ellas no siempre se identifica con lo racional.

Es bien claro que a la base de cada una de esas propuestas late una concepción del hombre, porque la legitimación de la moral no descansa meramente en lo que los hombres desean (Aristóteles, Utilitarismo, Pragmatismo), necesitan (marxismo, ética de la liberación), en lo que les interesa (ética dialógica), quieren (ética trágica) o en lo que captan como valor (personalismo), sino en lo que *realmente* quieren, en el deseo *recto*, en la necesidad *radical*, en la aspiración que *promueve la mayor felicidad social*, en el valor *supremo*, en el interés generalizable. Estos contenidos describen canónicamente aquel elemento peculiar humano, en torno al que debe ajustarse la acción libre, *si es que el hombre quiere vivir como hombre*. Las éticas del diálogo, por su parte, tienen a la base —explícita o implícitamente— una concepción del hombre como ser capaz de comunicación y argumentación, como *interlocutor*. Será, pues, «moralmente bueno» quien se conduzca según esta propiedad, por la que el hombre se distingue como tal.

5.4. Aceptar que el hombre es un interlocutor válido, aun cuando se trata de una caracterización enormemente formal, tiene consecuencias inapreciables a la hora de decidir entre los distintos modelos éticos existentes.

1. La primera de ellas sería de tipo catártico: son rechazables en sus pretensiones aquellas éticas que, por su misma concepción del hombre, desautorizan a algunos hombres como interlocutores virtualmente válidos. De entre ellas podríamos recordar aquéllas que dejan un resquicio abierto a la posibilidad de sacrificar un individuo en aras del bienestar colectivo; las que entregan a un grupo la capacidad decisoria; cuantas, midiendo el valor de un hombre por una determinada característica —por ejemplo, la capacidad creativa— defienden la desigualdad real, si es que quieren ser coherentes y, por tanto, excluyen las decisiones dialógicas por carentes de sentido.

2. La segunda consecuencia haría afirmaciones positivas con respecto al contenido de la moral, que resumiríamos en las siguientes:

— la *identidad humana*, consistente en la capacidad comunicativa, es una identidad vacía que capacita a los hombres para construir su identidad con contenidos decididos consensuadamente, a través de diálogos en que se consideren los intereses de

todos. La identidad es un proyecto a lograr a través de contenidos en los que los hombres *nos reconozcamos*,

— la identidad no puede ser impuesta desde un objetivismo extraño al sujeto. Lo moral se pretende intersubjetivamente válido, lo cual significa que pretende ser comunicable, comprensible y aceptable por todo hombre: cree poder hallar eco en todo hombre;

— la determinación de lo moral es progresiva y ello supone no considerarla definitiva en ningún momento dado, pero también no eliminar los logros morales de épocas anteriores, sino asumirlos y superarlos;

— el *contenido* de lo moral vendría constituido por los intereses y convicciones generaliza-*bles*.

Y en este último punto nos detendremos brevemente, porque es crucial para nuestro tema. La concepción del hombre como interlocutor válido, cuya aportación al diálogo es indispensable si buscamos la verdad, fieles al sentido de nuestro propio discurso, proporciona un *procedimiento* de decisión *racional*: se decide como válido para los hombres lo que ellos mismos van reconociendo progresivamente como humano. Ello supone un largo proceso que vaya proporcionando las bases materiales y morales suficientes para que los hombres podamos llegar a decidir verdaderamente desde nosotros mismos. El reconocimiento progresivo de la humanidad supone esa etapa futura de reconocimiento pleno, que la ética del diálogo caracteriza como «comunidad ideal», que debe ir realizándose en la real. Pero, precisamente porque se trata de un reconocimiento progresivo, conviene distinguir bien entre lo «universal» y lo «universalizable».

Lo *universal* es el conjunto de intereses ya reconocido a través de un consenso, legitimado, por tanto, temporalmente, pero *revisable* en el futuro. Lo *universalizable* es el *contenido*, la *materia* del diálogo de que no hemos hablado y es esencial. Las éticas del diálogo proponen como modelo de legitimación de normas cívicas —no pretenden, en principio, entrar en la moral interpersonal e individual— un *procedimiento*, un modelo procedimental de fundamentación. Pero, ¿de dónde surge la materia?

Lógicamente, el contenido del diálogo, está constituido por los intereses que los distintos individuos o grupos consideran con derecho suficiente como para ser reconocidos universalmente, porque poseen argumentos para defenderlos que pueden ser comprendidos y «con-sentidos» por todos. ¿Qué fundamentó tendrían tales intereses para los distintos grupos? Si se trata de intereses individuales o grupales, el proceso argumentativo debe desenmascararlos como tales, en el caso de que se fundamenten en argumentos también particulares, no comprensibles y admisibles por todos. Pero también se presentarán intereses que justificarán su pretensión de universalidad sobre la base de concepciones del hombre filosóficas o religiosas. Precisamente por tener una imagen del hombre con contenido, considerarán necesario defender determinados intereses que, a su juicio, afectarían a todo hombre. De entre estas propuestas, un diálogo racional debería eliminar cuantas, por considerar a los hombres desiguales, imposibilitan el diálogo mismo. De entre las restantes, el diálogo racional *—tal como lo hemos caracterizado—* debe constituir la verificación de qué intereses son verdaderamente universalizables y, por consiguiente, cuál es la imagen del hombre en la que los hombres nos reconocemos. Cuantos tengan pretensión de verdad, deben fomentar el progreso material y moral que posibilite a los hombres reconocer su propia identidad[98].

[98] Para la aplicación de los requisitos «dialógicos» a la moral cristiana, vid. el trabajo de F. Bóckle, «Valores y fundamentación de normas», en F. Böckle/F. X. Kaufman/K. Rahner/B. Welte (comp.), Fe cristiana y sociedad moderna, Madrid, vol. 12, 1986, pp. 49-108.

¿Significan estas afirmaciones reconocer que, hoy por hoy, es imposible prescindir de aquellos modelos de fundamentación que, según la teoría de la evolución de Habermas, son propios de estadios anteriores, pero que paulatinamente podrán ser sustituidos a lo largo del proceso por el modelo procedimental de legitimación?

5.5 ¿Arrumbaremos en el futuro los «viejos» modelos de fundamentación, que hoy son ya un resto inmaduro de tiempos pasados? Ciertamente ésta es la convicción de Habermas, enraizada en su teoría de la evolución social: el progreso en la racionalización —o lo que es idéntico, en la emancipación, en la «autonomización» del hombre— depurará, por irracionales, subjetivas y heterónomas, las formas de fundamentación que intentan ofrecer una imagen del hombre con contenido, sea desde la filosofía o desde la religión. Y en verdad es importante que los hombres nos percatemos de que ser hombre es valioso en sí y de que los hombres tenemos que resolver responsablemente nuestro futuro, no imponiendo jamás desde un grupo aquello que los demás no aceptarían desde un diálogo *racional*. Pero aquí empiezan, a mi juicio, los límites de la razón práctica[99].

Por una parte, el mismo Habermas reconoce que la teoría de la evolución social sólo proporciona una prueba de verificación indirecta. En segundo lugar, aunque el concepto de racionalidad que Habermas y Apel exponen es el más adecuado —a mi juicio— para establecer la coherencia de la actual experiencia moral, no es menos cierto que coexiste con otras concepciones de racionalidad, como pueden ser, entre otras, la liberal —que continúa situando al individuo y su beneficio como motivo para atenerse a lo consensuado— o la nietzscheana, en la que es insalvable la desigualdad humana. ¿Quién puede asegurar que la racionalidad superviviente en esta competencia de racionalidades será la dialógica?

Desde luego, no es la «lógica de la evolución» quien puede garantizarlo, ya que sólo la *opción* por la razón y por *esta* razón puede indicar algo con respecto al futuro.

Y aquí los problemas se tornan insalvables para la ética del diálogo: en el futuro, en un futuro que tiene que gozar de determinadas características para que esta concepción ética sea racional, tenga sentido. Porque si optamos por la razón, es preciso llegar hasta el final, ser coherente.

Supongamos que E. Dussel afirma —como hace en sus trabajos— que es un imperativo moral dar de comer al hambriento[100]. Y supongamos que somete su norma a referéndum, no saliendo aceptada. No me parece descabellado suponer que Dussel y bastantes otros —entre los que me cuento— seguiríamos manteniendo la obligatoriedad moral de la norma, aunque quedásemos solos. Y tratando de explicar este suceso mediante el proceder dialógico, diríamos que nuestra propuesta es *universalizable* e *incondicionada*; que nadie puede eximirse de ella porque sienta bases indispensables para diálogos simétricos; lo que ha fallado no es, pues, el carácter moral de la propuesta, sino el carácter racional del referéndum, en el que faltarían los requisitos necesarios para que tuviera fuerza legitimadora.

Ningún consenso fáctico es, pues,' suficiente garantía; todos los resultados son revisables en el largo camino hasta la comunidad ideal, en la que se verificará qué normas eran verdaderamente legítimas. La comunidad ideal, si queremos pensar racionalmente, es un elemento indispensable para que tenga sentido, para que sea racional el modelo procedimental de fundamentación. Y aquí radica uno de los problemas: ¿hay alguna garantía de que semejante diálogo perfectamente racional vaya a tener lugar alguna vez?

---

[99] Para tales límites vid., además de los trabajos citados en nota 6 de la p. 167, A. Wellmer, Elhik und Dialog Frankfurt, 1986; A. Cortina, Ética sin moral, partes II y III

[100]Cf. E. Dussel, obras citadas en nota 9 del cap. 2 de este trabajo.

Es verdad que se puede caminar dialógicamente aunque la comunidad ideal sea una utopía en el sentido ilusorio del término. Pero entonces no hemos apostado por una *razón coherente* hasta el final, ya que es imprevisible desde ella que tenga lugar aquel consenso racional, legitimador de los anteriores. Si ya es una opción apostar por la razón, comprometiendo en ello toda una forma de vida, más arriesgada es la «toma de partido» a favor de la racionalidad que exige mayor sacrificio, si resulta, a la postre, incoherente, mientras que la razón económica-egoísta resulta tan coherente en su estilo.

Y la verdad estriba —a mi juicio— en que las éticas dialógicas, que dan razón como ninguna otra propuesta ética de nuestra actual experiencia moral, constituyen una *secularización* de la fundamentación moral cristiana y una procedimentalización del concepto socialista de hombre; dos modos de fundamentar pertenecientes a estadios ya superados de la evolución social. No soy quién para desautorizar secularizaciones y procedimentalizaciones, pero creo poder afirmar que tales trasplantes a la «pura razón» no se producen sin pérdida de coherencia y de savia vital. Pérdida de coherencia —de racionalidad— porque el reino de Dios, que es a la par comunidad real y *promesa* de comunidad ideal, pierde su garantía de futuro, precisamente por la eliminación de quien tiene poder para consumarlo. La esperanza en la promesa se convierte en ilusión por la utopía no fundada en la pura razón. Pérdida de savia vital, porque el hombre —todo hombre—, que misteriosamente constituía el fin a cuyo servicio debe ponerse la creación entera por su infinita valía, se transforma en un interlocutor imprescindible para que mis afirmaciones acerca de las normas sean racionales.

Y no puedo dejar de recordar aquí aquella pregunta que Kant formulaba a su propia fundamentación de lo moral: ¿cómo un hombre, atraído por tantos móviles, puede sentir interés por las leyes de la razón, fría y descarnada?[101]. ¿Cómo es posible apostar toda una vida de entrega a la comunidad real, porque lo pide la fidelidad a la propia razón, cuando, por otra parte, la razón no garantiza que podamos verificar la moralidad de nuestras propuestas?

A mi juicio, si el modo procedimental de fundamentación no quiere perder coherencia ni savia vital, no debería *sustituir* antiguos modos, sino servir de procedimiento para que los hombres históricamente reconozcamos como nuestra la imagen del hombre con la que consintamos.

[101]Cf. I. Kant, Grundlegung, IV, pp. 459-460

III. ETICA Y POLÍTICA UNA MORAL PARA LA DEMOCRACIA

6. MORAL CIVIL EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA•

1. DEL ESTADO CONFESIONAL AL ESTADO LAICO. RÉQUIEM POR EL MONISMO MORAL

Según una extendida creencia, la Constitución española de 1978 vino —entre otras cosas— a «rematar una faena», iniciada en años precedentes, pero necesitada de aquella «puntilla» final. El artículo 16, referente a la libertad religiosa, suponía cianuro purísimo —siempre según la ya citada creencia— para aquel fenómeno que dio en llamarse expresivamente «nacionalcatolicismo» y para una de sus más perniciosas secuelas: el código moral único.

En efecto, atendiendo a la acertada caracterización de Álvarez Bolado, el nacionalcatolicismo, arraigado en nuestro suelo durante décadas, «es la respuesta de una sociedad política, que intenta resolver los problemas de disgregación comportados por la modernidad, escogiendo la tradición católica como un ingrediente de su proyecto nacional, para utilizar el catolicismo como elemento de cohesión y de reducción de la conflictividad ideológica y social. Las restantes concepciones morales y religiosas, es decir, las restantes cosmovisiones, quedan excluidas por antipatriotas»[102]. Obviamente, para una actitud semejante, el célebre artículo de la Constitución, según el cual «se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades», constituía una implacable dosis de veneno mortal. Con el nacionalcatolicismo expiraba también —huelga decirlo— el código moral único, la hegemonía absoluta de una determinada moral católica; aunque, más acertadamente, podríamos hablar del fin de su tiranía, ya que se trataba de un código impuesto.

Era, pues, llegada la hora de lanzar las campanas al vuelo y sacar a la luz lo que tiempo ha venía gestándose: el monismo moral ha muerto, ¡viva el pluralismo moral! A rey muerto, rey puesto. Tras el réquiem, el tedeum. Con tan gozosos augurios empezó el reinado del celebérrimo pluralismo moral.

2. A REY MUERTO, INTERREGNO

Según la extendida creencia a que nos venimos remitiendo, hoy es ya una bendición contemplar cómo las gentes pueden mantener impunemente las más diversas posturas acerca de problemas morales; es decir, acerca del aborto, el divorcio y las relaciones sexuales. Pese a los trenos jeremíacos de los nostálgicos del código único, ha sido sustituido por la democrática convivencia de concepciones morales distintas. La

• Este capítulo tiene su origen en «Moral civil en nuestra Sociedad democrática», Razón y Fe, n° 1046 (1985), pp. 353-364.

Para una actualización de esta Parte III del libro ver A Cortina, Ciudadanos del mundo, Madrid, 1997, Hasta un pueblo de demomos, Madrid, 1998, Ciudadanos como protagonistas, Barcelona, 1999

[102] A. Alvarez Bolado, «¿Tentación nacionalcatólica en la Iglesia de hoy?», en Iglesia Viva, n° 94 (1981), 322-323.

tolerancia, la nunca suficientemente ensalzada virtud democrática de la tolerancia, ha hecho posible el milagro: «abortistas» y «antiabortistas», «divorcistas» y «antidivorcistas» comparten un mismo techo patrio; contemplar «Je vous salue, Marie» desde el patio de butacas es tan lícito como rezar el rosario a la puerta del cine. Una nueva era comienza, marcada por el sello de lo plural.

Lamentándolo mucho, quien esto escribe confiesa no participar de tan conmovedora euforia. Y no porque añore los tiempos del código impuesto. Todo lo contrario: porque no acaba de convencerse de que haya sido destronado por un auténtico pluralismo moral.

Y es que, si queremos tomar las cosas en serio, el pluralismo moral supondría en verdad la convivencia —no la mera coexistencia— de distintas concepciones acerca de lo que hace felices a los hombres y acerca de lo que deben hacer; distintas concepciones acerca de lo bueno (lo felicitante) y lo justo. Pero esto exige un duro esfuerzo. Implica rebasar con creces el terreno de los actos concretos e intentar esbozar los contornos de lo que consideramos una actitud más humana que otras; es decir, una actitud más felicitante (más generadora de felicidad) y justa.

Y en este sentido, es un buen ejemplo la tradición ética española de Ortega y Aranguren, que regresa a la preocupación griega por el *êthos* más que por las acciones concretas, porque enjuiciar actos sin preguntar de qué actitud proceden, de qué modo de enfrentarse a la vida son expresivos, carece de sentido[103]. Una moral de actitudes sigue siendo la única capacitada para alumbrar respuestas morales[104].

Mientras el código moral único anduvo vigente, la cuestión de las actitudes venía ya resuelta por aquéllos «a quienes competía». Pero, ¿quién es competente hoy en estas materias? y, sobre todo, ¿quién hace el esfuerzo —reflexivo y comprometido— de sobrepasar el terreno de las acciones concretas y preguntarse por las actitudes que humanizan al nombre?

Desde luego, no los que —de uno u otro bando— continúan acorralando a lo moral en el ámbito de lo sexual-familiar. Jueces tales, estén por el sí o por el no, persisten en un «monismo territorial» miope, por muy plurales que crean ser. De igual modo que, como decía Max Scheler, el ateísmo no traspasa los umbrales del teísmo mientras niega un determinado dios, el «pluralismo» en nada supera al monismo moral mientras se empecine en jugar —a favor o en contra— en el mismo terreno que por moral reputó el código único: el terreno de lo sexual. Es infinitamente más amplio el ámbito de lo moral. Se extiende hasta donde alcanza la vista humana, hasta donde llega la responsabilidad de los hombres.

Pero, ¿a quién le preocupa en nuestra sociedad cómo responder a la vida —individual o colectivamente— de un modo genuinamente humano? ¿Quién realiza el esfuerzo de rebasar el campo de lo concreto y lo anecdótico y, yendo más allá de las apetencias y las ocurrencias, se pregunta por los fines y las metas últimas?

Indudablemente, los grupos religiosos; pero ello no basta para hablar de moral civil. Los movimientos sociales —ecologistas, feministas, homosexuales— que reivindican aspectos muy concretos, pero no los insertan en un horizonte más amplio. Por último, los grupos políticos que van perdiendo día a día toda capacidad —subjetiva y objetiva— de oferta moral, porque el pragmatismo de unos y otros supone la muerte de la moral.

El desconcierto con respecto a las valoraciones últimas y a los ideales de hombre es lo que sucedió al código único. Al tirano muerto parecía suceder un interregno y

[103] J L. Aranguren, La ética de Ortega; Ética, especialmente pp 469 ss.

[104] Cf. M. Vidal, Moral de actitudes, 2 tomos, Madrid, 1974.

empezar a percibirse con toda su crudeza lo que, según algunos, estaba latente: el fracaso de la Ilustración.

3. LA ILUSTRACIÓN: UN PROYECTO MORAL FRACASADO

Es ya un lugar común atribuir al avance de la Ilustración la muerte de Dios. El proyecto de la modernidad, marcadamente prometeico, excluiría paulatinamente toda posibilidad de contar con «otro», distinto del mundo, que participara en el acontecer histórico. Y, sin embargo, lo que verdaderamente supuso la modernidad fue la muerte *sociológica* de Dios.

En efecto, según confirman un buen número de sociólogos, en las primeras etapas de la evolución social las cosmovisiones religiosas realizaron una tarea impagable. Al ser compartidas por los distintos individuos, éstos encontraban en ellas sus señas de identidad y se sentían a la par miembros de una sociedad que participaba de las mismas señas. Las religiones cumplieron, pues, en estas primeras etapas una función identificadora, configuradora de las sociedades, que permitía además fundamentar normas morales y jurídicas y legitimar la dominación política. Pero el desarrollo de las fuerzas productivas que marcó los albores de la modernidad —el desarrollo de la técnica— obligó a descartar poco a poco las cosmovisiones religiosas como fuente de identificación y legitimación.

El avance de la técnica exigía por su propia naturaleza unas visiones del mundo que sintonizaran con el modo técnico de plantear y resolver los problemas, y no eran precisamente las concepciones religiosas, preocupadas por lo «absoluto», por lo «suelto» con respecto a los fenómenos, quienes mejor podían servir de marco ideológico a la técnica. No es de extrañar que las cosmovisiones científicas, que limitan su ámbito a las leyes que presiden el curso de los fenómenos y prescinden de toda pregunta por lo absoluto, vinieran a sustituir a la religión en su papel identificador y legitimador. Esta distonía entre el mundo religioso y el progreso técnico fue dibujando paulatinamente en la conciencia social un anuncio, situado en las antípodas de la buena noticia cristiana: Dios ha muerto. Y ha muerto, al parecer, como consecuencia ineludible del progreso ilustrado[105].

Sin embargo, la muerte de Dios no estaba entrañada de *iure* en los proyectos de la Ilustración. Dios tenía su lugar inalienable en la idea más cara a los ilustrados: la idea de progreso moral; y buena muestra de ello fueron producciones tan representativas del siglo XVIII como la religión natural y la teología moral.

La religión natural, por su parte, mostraba a Dios como el pedagogo que, al hilo de la historia, va descubriendo a la humanidad sus propias posibilidades morales. Mientras que, para la teología moral, Dios se postula como ideal moral —como «máxima persona»— tan enamorado de la capacidad moral de los seres racionales que impide que la injusticia sea la última palabra de la historia[106].

Lo que sucede —como el lector percibirá— es que en ambos casos los «papeles» entre Dios y la moral han cambiado. Dios no es ya el legitimador de las normas morales,

---

[105] Cf. J. Habermas, «Ciencia y técnica como "ideología"» en Ciencia y técnica como «ideología», Madrid, 1984, pp. 53-112; Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Buenos Aires, 1975; La reconstrucción del materialismo histórico; Teoría de la acción comunicativa, Madrid, 2 vols., 1987

[106] Me he ocupado más extensamente de estos temas en Dios en la filosofía transcendental de Kant. Vid., también cap. 9 de este trabajo.

aquél en virtud del cual podemos hablar de un orden moral compartido y extensible a todos los hombres. Por el contrario, es la existencia innegable de la moral universal la que abre un camino para descubrir la razonabilidad de la afirmación «Dios existe». Aquel a quien no preocupe el progreso moral, tampoco le interesa la figura del pedagogo o del justiciero.

Pocas cosas más lejanas a la divisa de la Ilustración que la conocida afirmación de Dostoyevski «si Dios no existe, todo está permitido». Aun cuando Dios no existiera —reza la divisa de la Ilustración— sólo ser hombre en plenitud está permitido. Este intercambio de papeles entre Dios y la razón moral no exigía en modo alguno la muerte de Dios. Sólo pedía su «muerte sociológica»: a la hora de legitimar la dominación política, a la hora de justificar normas morales y jurídicas, incluso en el proceso de identificación de los individuos como miembros de una sociedad, la religión habría cumplido en el pasado una función impagable, pero debía ser sustituida por la razón. Puesto que la religión no era ya compartida por todos, menester era recurrir a ese elemento común que es la razón moral; ella debía asumir la tarea de fundamentar normas morales y jurídicas, legitimar la dominación y descubrir a los individuos su propia identidad. De este cambio de rumbo nacieron el derecho natural racional, la moral formal y los ideales democráticos. El universalismo de las metas últimas y de los ideales compartidos alcanzó su cenit. Sólo una «asignatura pendiente» parecía quedar a la Ilustración: proporcionar a los individuos la identidad perdida.

Ojalá hubiera triunfado la divisa de la Ilustración. Ojalá la razón moral se hubiera encargado de la fundamentación de deberes —morales y jurídicos— y de la legitimación política, liberando a la religión de semejante carga. Dios habría dejado de ser aquel «por cuya gracia» dominan los príncipes; aquel que justifica la existencia de mandatos morales y jurídicos; aquel que discrimina entre católicos y no católicos, entre patriotas y antipatriotas. Lejos del terreno de la dominación, los deberes y la discriminación —terreno que sólo vicariamente pudo ocupar en etapas primeras de la humanidad— Dios jugaría por fin en su propio campo: el de la gratuidad frente a la necesidad, el de la compasión frente al dominio, el de la invitación a la felicidad frente al mandato, el de la oferta de identidad, identidad cuya carencia obliga hoy a hablar a los sociólogos del «sentido» como de un recurso escaso[107].

Y, sin embargo, el progreso en la universalización moral resultó ser más aparente que real. Como más tarde descubriría esa nueva generación de ilustrados que es la Escuela de Francfort, no fue verdaderamente la razón moral quien pudo ceñirse los laureles del triunfo. De las dos caras de la moneda del progreso —el moral y el técnico— resultó triunfadora la segunda, y fue la razón técnica, como dijimos al comienzo de este apartado, fue la «razón instrumental» quien sustituyó a Dios en la tarea legitimadora. La razón instrumental hizo de Dios un término carente de significado, porque los problemas que puede plantear lo absoluto son insolubles y, por tanto, implanteables. Merced al positivismo, Dios no sólo había muerto sociológicamente —lo cual era inevitable y laudable— sino que había muerto incluso como palabra dotada de significado. Pero —lo que es peor para un ilustrado— el triunfo de la razón instrumental supuso la muerte del universalismo moral.

[107] Cf. J. Habermas, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Me he ocupado más ampliamente de este tema en Crítica y utopía: la Escuela de Francfort, Madrid, 1985; especialmente cap. VI

4. EL POST-UNIVERSALISMO MORAL

Según los partidarios de la teoría de la evolución social, el desarrollo de la conciencia moral occidental supuso —entre otras cosas— la progresiva universalización de los principios morales y, por tanto, el aumento en su capacidad de ser compartidos. A las primeras etapas de la evolución, que profesan una moral narrativa, particularista, sucede la fase de las cosmovisiones filosófica (griega) y cristiana, que proporcionan ya una oferta universal, argumentable. Sin embargo, en estos estadios todavía los principios últimos son susceptibles de dogmatización, de absolutización, y, por ello, la modernidad aparece como configuradora de una moral plenamente universalizable: puesto que normas, principios y valoraciones morales descansan en la razón, facultad común a todos los hombres, todos pueden comprender y compartir tales normas, principios y valoraciones. El universalismo moral ha alcanzado su punto álgido[108].

En efecto, idealismo, utilitarismo, marxismo, anarquismo constituyeron propuestas universalistas, convencidas de que hay valores, actitudes, fines y metas que todos los hombres pueden y deben compartir. El ámbito de los valores morales no es aquél sobre el que más vale callar o que sólo expresa emociones subjetivas. Es, por el contrario, un ámbito sobre el que se puede y se debe hablar, para que no resulten tratados como medios los que son fines en sí (idealismo), para que el grado de placer alcanzado por el mayor número no quede bajo el límite de lo posible (utilitarismo), para que sea una realidad la sociedad de productores libremente asociados (marxismo), para que la sociedad asamblearia de hombres autolegisladores —sin dios ni amo— no quede en utopía (socialismo libertario). Se puede y debe hablar de valores compartidles. Y, lo que es más, es preciso comprometerse práxica y esperanzadamente en ellos.

Pero una mirada retrospectiva muestra que no fue esta razón moral quien tomó el relevo de la religión a nivel sociológico; que no fue ella quien asumió la tarea de decidir los fines y metas a que debía encaminarse la vida social. Ni siquiera fue ella quien decidió el modo político de legitimación, porque —como hemos dicho— la razón técnica, propia del mundo económico, asumió sus tareas. La consecuencia para lo que en este momento nos importa es clara: paulatinamente va extendiéndose la convicción de que los valores y metas morales son una cuestión «muy subjetiva», muy personal. Un asunto —-eso sí— sumamente respetable pero, en último término, in-conmunicable por in-compartible. Pretender que todos comulguen en las mismas metas es pedir lo imposible, incluso lo indeseable, porque ello supondría el retorno al tan denostado monismo moral, al código único.

En este sentido, nunca será suficientemente alabada la lucidez de Max Weber al hablar del *politeísmo axiológico* —más que de pluralismo— en su diagnóstico del proceso seguido por Occidente. Según Weber, así como es universal la idea de que las acciones dirigidas a fines pueden gozar de una racionalidad comprobable, las acciones que se gobiernan por valores son difícilmente racionalizabas, porque os valores últimos se eligen por fe. En el ámbito de las elecciones de valor cada cual tiene «su dios», aceptado por un acto de fe; pero los valores últimos son inconmesurables entre sí, incomparables.

Retomando el hilo interrumpido en páginas anteriores, el gozo de quienes celebraron el advenimiento del pluralismo moral se agria de nuevo. Ya no se trata sólo de que algunos —con pronunciada miopía— reduzcan el «pluralismo» a las cuestiones sexuales; ya no se trata sólo de que pocos trasciendan el terreno de lo anecdótico para preguntarse por las actitudes que humanizan, por los fines que plenifican al hombre. Se trata de que las opciones de valor —en este caso, de valor moral— no pueden ser

[108] Cf. J. Habermas, obras citadas en notas 4 y 6; A. Cortina, Critica y Utopía: la Escuela de Francfort, y cap. 5 de este trabajo

compartidas porque no existe el pluralismo sino el politeísmo moral. Ni siquiera es viable la solución de que coexistan —que no convivan— distintas convicciones valorativas, porque ello requeriría que la tolerancia fuera un valor compartido y no tiene por qué serlo: en el ámbito de los valores cada uno elige su dios. Una consecuencia clara, al menos, se sigue de todo esto: el universalismo moral, tal como lo soñó la Ilustración, ha muerto; las decisiones morales pasan a ser una cuestión privada. A la privatización de la religión, que hoy muchos discuten, sucede la privatización de lo moral.

Y, sin embargo, se habla reiteradamente de moral cívica; se nos invita incluso al rearme moral. ¿Cómo y por qué atender a semejante invitación en una situación como la descrita, carente de ideales compartidos?

5. ¿DE LA NECESIDAD, VIRTUD? EL PROYECTO DE UNA MORAL CIVIL

Según una acertada caracterización de Pedro Laín Entralgo, puede entenderse por «moral civil» aquélla que «cualesquiera que sean nuestras creencias últimas (una religión positiva, el agnosticismo o el ateísmo), debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenezcamos: una entidad profesional, una ciudad, una nación unitaria o, corno empieza a ser nuestro caso, una nación de nacionalidades y regiones. Sin un consenso tácito entre los ciudadanos acerca de lo que sea esencialmente esa perfección, la moral civil no parece posible»[109]

La moral civil presupone, pues, unos ciertos idéales compartidos entre los miembros de una sociedad como la nuestra. Pero, tras el diagnóstico que venimos haciendo en este breve capítulo, más parece que aceptar cosa semejante supondría hacer de la necesidad, virtud.

En definitiva, los individuos nos percataríamos de que, aun cuando en nada comulgáramos, la vida en sociedad, regulada por normas consensuadas, nos proporciona más ventajas que el robinsonismo. y de esta necesidad de supervivencia pacífica y provechosa sacaríamos —cual conejo de la chistera— las virtudes que adornan a la moral cívica: tolerancia, disponibilidad para el diálogo y para aceptar lo consensuado a través de él, rechazo de toda pretensión de poseer el monopolio de la verdad.

Y. efectivamente, este virtuoso discurso de la moral democrática se ha venido a convertir hoy en una especie de disco rayado, que todos repetimos como si lo acabáramos de inventar. Nadie pretende decir nada por cuenta propia, nadie pretende defender algo por creerlo verdadero, nadie se atreve a suponer en voz alta que tal vez el interlocutor esté equivocado. Lo nuestro es repetir, repetir hasta el infinito, la jerga del momento, sin osar extender la reflexión un poco más allá. Pero la repetición mata la vida creadora y la vida merece ser personalmente vivida.

El sentido de la moral civil democrática, tal como *decimos entenderla* en las democracias de Occidente, no descansa en el deseo egoísta de supervivencia pacífica, por positivo que pueda considerarse este tipo de egoísmo. Si las primeras teorías del contrato así comprendieron la formación de la sociedad civil y política —por un contrato entre egoísmos— también es cierto que, al hilo del tiempo, las mismas teorías contractuales de cuño liberal van perdiendo en egoísmo y situando en el centro de la

[109]P. Laín Entralgo, El País, 6 de septiembre de 1979.

consideración dos elementos básicos: el derecho del hombre a ejercer su capacidad autolegisladora y el valor de las leyes universalmente acordadas[110].

El sentido profundo de la moral civil descansa, pues, en unos valores compartidos, que por *verdaderos* hemos aceptado explícitamente un buen número de sociedades, sin dejar un resquicio de posible acierto al hipotético contrario. El sentido profundo de la moral civil no descansa en una necesidad de asociación, hecha virtud por arte de magia ideológica, aunque puede degenerar en ello como sigamos repitiendo discursos sin reflexionar a fondo sobre los valores democráticos. La moral civil descansa en la convicción de que es verdad que los hombres son seres autolegisladores, que es verdad que por ello tienen dignidad y no precio, que es verdad que la fuente de normas morales sólo puede ser un consenso en el que los hombres reconozcan recíprocamente sus derechos, que es verdad, por último, que el mecanismo consensual no es lo único importante en la vida moral, porque las normas constituyen un marco indispensable, pero no dan la felicidad. Y los hombres —esto también es verdad— tienden a la felicidad.

Las virtudes que en esta empresa van a ayudarnos serán, sin duda, la tolerancia y la disponibilidad al diálogo. Pero yo quisiera aquí destacar dos poco mencionadas y, sin embargo, indispensables: la responsabilidad y la autoestima. Porque ser hombre es una tarea de la que hay que responder y que vale profundamente la pena. Requiere tiempo y aprecio.

6. GOZOS Y SOMBRAS DE LA MORAL CIVIL

Construir una moral civil, a pesar del discurso sobre el politeísmo imperante, supone confiar en que el consenso es el único procedimiento legítimo para acceder a normas universales. Aquella razón moral, que debía recoger la antorcha legitimadora y fundamentadora; aquella razón que defendía metas universales, se expresará ahora a través de un diálogo, cuyos *télos* es el consenso. Ciertamente, los diálogos suponen disensiones, sin las que es imposible dar comienzo al intercambio de pareceres, pero el diálogo entre interlocutores, que deben resolver un problema común, carece de sentido si no desean ponerse de acuerdo.

Frente al absolutismo de etapas anteriores, que podía inmunizar ante la discusión ciertos principios y mantenerlos como absolutos, como irrevisables frente al relativismo que destruye la moral por dejarla en manos del subjetivismo de la situación o la época concreta, el consenso supondrá un «cierto término medio» —por decirlo aristotélicamente— entre el exceso y el defecto. Ni normas absolutas, indiscutibles, ni disolución de lo moral en su esclavitud al subjetivismo personal o epocal. Es posible hablar de normas que deben cumplirse, pero su legitimidad depende de que hayan sido consensuadas por los afectados en pie de igualdad.

Entiéndase más bien bajo el modelo filosófico «socialista» del *consenso*, entiéndase bajo el filosófico «liberal» del *contrato*, lo bien cierto es que una moral civil cree llegar a normas legítimas por medio del acuerdo. Porque, en el caso «socialista», la necesidad del acuerdo radicará en el hecho de que el logos humano sea ya «dialógico»; de ahí que nadie pueda llegar a lo verdadero o a lo correcto si no es a través de un diálogo, presidido por el reconocimiento recíproco de los interlocutores a la intervención y

[110]Me refiero a las teorías contractuales de la línea Rousseau-Kant-Rawls. Ver para esta línea E. Martínez Navarro, Solidaridad liberal, Granada, 1999 Para el neocontractualismo individualista ver A. Castiñeira, EIs límits de I 'Estat El cas de R. Nozick, Centre d'Estudis de Temes Contemporams, 1994

a la réplica, y dirigido hacia un consenso. Los «liberales», por su parte, verán en el acuerdo el camino inevitable para que todos los hombres puedan realizar su capacidad legisladora: si la autonomía es la radical característica humana, sólo es posible la autolegislación de todos a través de un diálogo y un acuerdo común. En último término, *reconocimiento mutuo y autolegislación* son dos elementos humanos que pocos hoy se atreven explícitamente a negar[111].

Sin embargo, y a pesar de las múltiples loas que de uno y otro bando se dirigen al consenso, única fuente legitimadora por el momento de normas compartidas, es un procedimiento frágil y limitado, un procedimiento que tiene sus «gozos», pero también sombras que no conviene olvidar.

A mi modesto entender, acechan al consenso —entre muchos otros— tres peligros fundamentales: concebirlo como un pacto estratégico, reducirlo a un mero mecanismo formal, y hacer de él la piedra filosofal que moraliza cuanto toca o la hispánica «purga de Benito» que todo lo sana de inmediato.

La convicción de que los consensos son pactos estratégicos, en los que cada cual defiende sus intereses individuales rabiosamente hasta llegar a un equilibrio, dependiente de la correlación de fuerzas, desvirtúa de raíz el profundo sentido de la democracia. Si sólo este tipo de pactos es accesible al hombre, confesemos ya que lo humano es el individualismo asilvestrado y dejemos a un lado el manido discurso moral. Hablar de moral civil carece de sentido y significación si no se construye sobre la base de valoraciones morales y, hoy por hoy, las democracias occidentales reconocen —al menos, verbalmente— los dos valores que anteriormente hemos citado: el derecho autolegislador de los hombres, y la necesidad de ejercerlo dialógicamente a través del reconocimiento recíproco de tal derecho. Por eso, si entendemos el consenso como estrategia, y no como concordia, invitar a una moral ciudadana es puro cinismo.

Precisamente, el triunfo de los pactos estratégicos y la convicción de que a los hombres es inaccesible otro tipo de acuerdos, consagran en nuestro momento la universal utilización de los hombres como medios, como posibles piezas de un pacto. Nada más ajeno a la autonomía y al reconocimiento auténtico de los derechos comunes. Nada más ajeno a una humanidad responsable, que hace su propia historia y aprecia su propio proyecto: los seres que se utilizan como medios son heterónomos, no autónomos; son objetos, no sujetos. No pueden sentir aprecio alguno por la tarea de ser hombre, que es el quehacer moral.

Sin embargo, no es menor el error de entender el consenso como un procedimiento formal, como un mecanismo legitimador de normas, que nada tiene que ver con la forma de vida en la que, en último término, se apoya. Y no sólo porque el consenso, así entendido, tienda a identificarse con la regla de las mayorías, que —como todos sabemos— es un mal menor, necesitado de grandes enmiendas; ni tampoco porque los consensos fácticos no constituyan garantía suficiente de la corrección de las decisiones, y haya que apelar a un consenso ideal como idea regulativa y como canon para la crítica; sino porque un mero procedimiento, separado de la forma de vida desde la que surge y en virtud de la cual cobra significado, es un mecanismo irrelevante. El diálogo y el consenso, como procedimientos legitimadores de normas en la vida ciudadana, requieren como trasfondo una vida dialogal y con-sensual, que intente pertrechar a todos los posibles interlocutores de los medios materiales, culturales e informativos necesarios para dialogar en pie de igualdad y con ciertas garantías de competencia.

[111] Para la vertiente liberal ver fundamentalmente J. Rawls, Teoría de la Justicia; Liberalismo político, Nueva York, 1993; John Rawls. Collected Papers, Cambridge, 1999. Para la vertiente socialista ver K. O. Apel, La transformación de la filosofía; A. Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Salamanca, 1985; Ética aplicada y democracia radical, Madrid, 1993; Hasta un pueblo de demonios, caps. IV y V.

Por último, otro peligro sutil acecha a la moral cívica a cuenta del célebre consenso. Y es el peligro de identificar la dimensión moral del hombre con las normas legitimadas por consenso, equiparando lo moral con la moral cívica y a esta última con el mundo de las normas. Lo moral —diremos para poner fin a este capítulo— trasciende con mucho el ámbito de lo «deóntico», el ámbito del deber y de las normas. Por eso las éticas del deber dejan ese seco resabio tras haberlas degustado. Lo *moral* abarca, ciertamente, el terreno de las *normas* de la moral civil, pero éstas —no lo olvidemos— tienden a ser positivadas y a convertirse en derecho. Así se va constituyendo, poco a poco, ese cuerpo de normas acordadas, ese *mínimo* de leyes consensuadas, plasmadas en normas positivas, que constituyen las reglas de juego de la vida ciudadana. Pero los proyectos morales, las concepciones de hombre de que hablábamos al comienzo, son propuestas de *máximos*[112]: bosquejan ideales de hombre y de felicidad desde el arte, las ciencias y la religión; desde esa trama —en suma— de tradiciones que configuran la vida cotidiana.

Por eso, una moral cívica que limite sus esfuerzos a la legitimación de normas, degenera al cabo en un mecanismo de legitimación jurídica. Pero, frente a lo que piensen los actuales representantes de las éticas democráticas del diálogo, no es lo mismo moral que derecho[113]. A la moral le preocupan también los máximos, no sólo los mínimos normativos; le preocupan también los valores en los que merece la pena empeñar la vida.

7. ¿CONCORDIA O ESTRATEGIA? UNA MORAL PARA NUESTRO TIEMPO

1. PLURALISMO MORAL Y ETICA APLICADA

Si la ética, como reflexión filosófica sobre la moralidad, ha ido asumiendo paulatinamente la misión de dilucidar la naturaleza de su objeto y de «dar razón de él» —que no otra cosa significa el término «fundamentar»— no es menos cierto que en nuestro tiempo se ve urgida a potenciar una dimensión que pudo descuidar en otras épocas: la aplicación de sus reflexiones, la llamada «ética aplicada».

En efecto, en las fases del desarrollo de la conciencia moral en que los miembros de las sociedades occidentales y orientales cobraban su identidad en relación con una imagen religiosa del mundo con contenido, y más tarde en los países que mantuvieron una legitimación religiosa de las normas morales y jurídicas, el papel de la ética se limitó a justificar filosóficamente lo ya aceptado y a extraer consecuencias para la acción, confundiéndose en buen medida con la moral. El surgimiento del formalismo y el procedimentalismo como formas de legitimación de normas morales y jurídicas —surgimiento que se produce en la Modernidad y la Ilustración— comporta la autonomización de la moral, pero también de la ética, que deja de ser una disciplina subordinada a cosmovisiones religiosas y filosóficas, y se ocupa en fundamentar la forma y el procedimiento por los que una norma puede considerarse moral.

---

[112]Vid. O. González de Cardedal, España por pensar. Salamanca, 1984; El poder y la conciencia, Madrid, 1985, pp. 57 ss. Vid. también la interesante nota de P. Cerezo al primero de estos libros en Iglesia Viva, n.° 118 (1985), pp. 377-383.

[113] Para un intento de superar los límites de las éticas dialógicas desde dentro, vid. el epilogo de K. O. Apel —«¿Límites de la ética discursiva?»— a A. Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria; como también Ética sin moral.

Pero también la desaparición del código moral único y el nacimiento del pluralismo van exigiendo de la ética una nueva contribución. Como reflexión que se pretende filosófica, no adscrita a código moral alguno, la ética —la filosofía moral— se ve impelida a extraer las consecuencias que para los problemas de la vida cotidiana tiene la fundamentación que proponga. Problemas como la guerra o el hambre, la eutanasia y el aborto, la destrucción de la ecosfera, la organización de una sociedad del ocio, la manipulación genética, la moral científica, la violencia o la desobediencia civil, exigen de la filosofía moral que, desde su presunta racionalidad, contribuya a esclarecer la deliberación y la acción.

No se trata de recabar de la ética una respuesta material. Se trata de dilucidar desde qué actitud podemos hacer frente a estas cuestiones, si es que deseamos comportarnos como hombres. De ahí que la pregunta previa a toda respuesta material, la gran pregunta que la ética tiene hoy planteada, sea la siguiente: *si, una vez separada la moral de la religión, podemos* —sin embargo— *seguir bosquejando los rasgos de una actitud más humana que otras*. Sin una contestación adecuada a esta pregunta, es imposible a la ética realizar contribución alguna en la reflexión y deliberación sobre los problemas de la ética aplicada.

2. «SI DIOS NO EXISTE, TODO ESTA PERMITIDO»

Y es que desde que Fedor Dostoyevski pusiera en labios de uno de sus personajes la ya tan célebre frase «si Dios no existe, todo está permitido», la intrínseca conexión entre religión y moral ha parecido a muchos tan evidente que, desde su perspectiva, la muerte de Dios como elemento identifícador de la pertenencia a una sociedad, conduciría inevitablemente a la desaparición de la moral. Pero ¿es cierto qué la muerte sociológica de Dios comporta la muerte de la moral?

La historia parece ofrecernos la patencia de la respuesta negativa. Ya en tiempos de Dostoyevski se encontraba en estado avanzado el proceso de descomposición de las imágenes del mundo y, sin embargo, no todo estaba permitido. Liberalismo, marxismo, anarquismo (en la versión moral política); utilitarismo, idealismo, materialismo dialéctico, naturalismo (en la versión ética) son propuestas acreedoras al calificativo de «humanistas». Desde su perspectiva, el hombre es un ser en sí valioso al que resulta inhumano utilizar como medio; el imperativo material ordena «derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser abandonado, humillado, esclavizado, despreciado»; el hombre —en expresión de Feuerbach— es dios para el hombre; la igualdad de los hombres autolegisladores destruye el derecho del dios y el amo.

Dios estaba muriendo a nivel sociológico, y, sin embargo, no todo estaba permitido.

El reino de los fines, como enlace sistemático de los fines que todo ser racional pueda proponerse; la comunidad de productores libremente asociados, dispuestos a escribir en su bandera «de cada uno según sus capacidades; a cada uno según sus necesidades»; la sociedad asamblearia anarquista de hombres autolegisladores; todas estas «utopías racionales», impregnadas de escatología, impedían experimentar radicalmente la muerte sociológica de Dios. Porque sociológicamente Dios estaba muriendo y, sin embargo, el hombre era un valor sagrado y seguro, y el futuro se dibujaba como realización de un *optimum*, como cumplimiento de la promesa racional.

Sólo alguna postura elitista, como el anarquismo monádico de Max Stirner o la moral nietzscheana del héroe, rompía esta convicción de un orden moral que, basado en una moral de iguales, sentía-razonaba como absurdo que la riqueza humana, presente en

cada hombre dejara de realizarse en plenitud[114]. Como apunta Ramón Valls Plana, «bajo esta perspectiva, tanto el hegelismo como el marxismo, tanto el socialismo como el anarquismo, en cuanto doctrinas igualitarias que predican la reconciliación final, no han salido de la órbita del platonismo popular, es decir, del cristianismo. Se trata, en fin, de teorías segregadas por una moral de esclavos resentidos, que luchan contra la vida creadora de diferencias y de jerarquía»[115].

Pero la moral de los esclavos resultó vencedora frente a la moral de los héroes y sentó las bases de *una moral democrática, a la que los hombres no parecemos dispuestos a renunciar*. Hasta el punto de que algún neonietzscheano coetáneo se esmera en presentar la ética trágica, que tiene su origen moderno en Schopenhauer y su máximo exponente en Nietzsche, como «el reverso interindividual de lo que la democracia supone en el plano comunitario»[116]. A su juicio, el Padre tiene que morir para que los hermanos se experimenten como tales: el fin de la religión es necesario para que comience el reino de la fraternidad. Y, sin embargo, mientras hemos seguido hablando de hermanos ha resultado difícil experimentar sociológicamente hasta el fondo la muerte de Dios.

Las morales seculares que anunciaron con Marx «la crítica de la religión está en lo esencial completa», al descubrir que «*el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre»[117]; las morales seculares que con el anarquismo rechazaron la ley divina como fuente de heteronomía, dejaban —sin embargo— aquel resquicio por el que se introdujo la tan reiterada pregunta: ¿es posible ser marxista y cristiano?, ¿es posible ser anarquista y cristiano? Tal vez, porque al anarquismo le ocurre como a la dialéctica que, según Paul Lorenzen, «surgió como una «superación» de la Ilustración, con el propósito de salvar el contenido filosófico-moral del cristianismo»[118].

Hoy, sin embargo, empieza a sentirse en toda su crudeza la muerte de Dios en la muerte de las éticas humanistas y utópicas. El fin de la esperanza, el fin de la utopía, el surgimiento —al decir de algunos— de una «lúcida desesperanza», supone el retorno en la historia de aquel tiempo descrito por Flaubert y que M. Yourcenar recoge en sus Memorias de Adriano: «Los dioses no estaban ya y Cristo no estaba todavía y de Cicerón a Marco Aurelio hubo un momento único en que el hombre estuvo solo».

¿Qué tipo de moral va a engendrar el hombre desde su soledad? ¿Todo está permitido o es posible delinear los rasgos de una actitud más humana que otras?

Posible es, y de hecho esos rasgos se delinean al menos verbalmente en todos los países llamados «avanzados». Pero curiosamente en ellos se produce una palmaria contradicción entre ese *contenido* moral, al que nadie parece dispuesto a renunciar y que sólo puede ser legitimado desde estructuras universalistas y comunicativas, y la *actitud* verdaderamente triunfante en la praxis y en la *teoría*, que es la moral del pragmatismo.

A las grandes ideologías seculares, humanistas y utópicas, ha sucedido el *ethos* del pragmatismo. Los movimientos «proféticos» —no «militantes»— pacifistas, feministas, ecologistas, representan pequeños núcleos de denuncia y reivindicación frente al

---

[114] Para una útil panorámica del anarquismo, incluido el monádico de Max Stirner, vid. C. Díaz, Las teorías anarquistas, Madrid, 1976

[115]R. Valls Plana, La Dialéctica, Barcelona, 1981, p. 148. Para una sugerente y adecuada comprensión de la propuesta «moral» de Nietzsche ver J. Conill, El poder de la mentira.

[116] F. Savater, La Tarea del héroe, p. 165

[117] K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, p. 207. Esta inversión de la relación entre hombre y religión en su raíz feuerbachiana es analizada por G. Amengual en Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach, Barcelona, 1980.

[118] P. Lorenzen, «Cientificismo versus dialéctica», en F. Kambartel, Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia, Buenos Aires, 1978, p. 35.

verdadero gigante moral. No se anuncia una nueva aurora ni adviene el superhombre. Más bien se prolonga y crece el reino del *superexperto* y del *estratega*. Pero el superexperto y el estratega no pueden —ni en la teoría ni en la praxis— tomar en serio los derechos humanos: sólo pueden operar con ellos.

Junto a otros elementos, esta contradicción entre la irreversible defensa de los derechos humanos y su imposible traducción en la teoría y en la praxis, en virtud de la actitud moral triunfante, parece alumbrar las propuestas de una presunta «nueva izquierda», que se asemejan asombrosamente a las de la «vieja derecha». Pero de ellas vamos a ocuparnos en el último apartado. Antes intentaremos preparar el camino para el punto último considerando los síntomas de desmoralización a los que da lugar, en buena medida, el triunfo del pragmatismo.

3. PRAGMATISMO Y DESMORALIZACIÓN

3.1. ¿SANO PLURALISMO O VACÍO MORAL?

El fin del nacionalcatolicismo, plasmado jurídicamente en el artículo 16 de la Constitución española de 1978, trajo a la luz lo que ya estaba en realidad latente y era habitual en otros lugares: el pluralismo moral.

El pluralismo moral es, en realidad, la convivencia de distintas concepciones acerca de lo que hace *felices* a los hombres o acerca de lo que *deben* hacer; acerca de lo *bueno* (felicitante) o acerca de las *normas correctas*. Trátese del bien o del deber morales es ya un sello distintivo de su naturaleza moral la pretensión de universalidad. Tal vez sea ésta la razón por la que, al hilo de los tiempos, felicidad y corrección se han divorciado y las distintas éticas se especializan en la consideración de lo bueno o de lo correcto. Las normas son universalizables y la felicidad no lo es. La felicidad —así parece— es una cuestión subjetiva, de consejos de prudencia basados en la experiencia, mientras que las normas constituyen hoy un mínimo para la convivencia, susceptible de intersubjetivación y, por tanto, de objetivación. ¿Cómo ha sido posible *de facto* la convivencia de distintas concepciones morales que pretenden universalidad? ¿Y cómo es posible *de iure* este pluralismo moral?

De facto la convivencia de distintas morales que pretenden universalidad ha sido, y es, posible sobre la base de una *ética cívica*, que se compone de unos mínimos compartidos entre las distintas ofertas de «máximos», entre las distintas propuestas de felicidad. A la felicidad se *invita*, mientras que los mínimos de justicia de la ética cívica se *exigen*. Nadie puede exigir a otro que viva según un modelo de felicidad: puede invitarle a seguirlo. Pero una sociedad sí puede exigir a los ciudadanos que vivan según unas orientaciones de justicia. Por eso es posible *de facto* el pluralismo moral: porque ya hay unos mínimos de justicia (libertad, igualdad, diálogo, respeto) compartidos por las morales de máximos. Y esta moral cívica orienta la legalidad, que no sólo se exige, sino que se impone, si es necesario, mediante sanción.

Sin embargo, si los mínimos fueran acordados en pactos fácticos, en condiciones de deformación, desigualdad y coacción, no pasarían de constituir un provisional equilibrio de intereses que no pueden legitimar la moral. Por eso, *de iure* el pluralismo es posible,

como muestra la ética discursiva, porque las reglas de una situación ideal de habla funcionan como criterio para la crítica y como idea regulativa de los acuerdos fácticos[119].

Pero no son éstas las únicas limitaciones que puede encontrar un auténtico pluralismo moral. Vamos a añadir otras dos, la segunda de las cuales guarda una estrecha relación con la racionalidad del pragmatismo.

La primera, de escasa hondura teórica pero gran importancia práctica, se refiere al hecho de que en ocasiones el pluralismo es posible porque más que pluralismo lo que hay es *vacío moral*. La moral no es una cuestión sociológica, como parecen apuntar algunas éticas actuales, sino que requiere una asunción personal por parte del sujeto que actúa. Requiere, como señala Ernst Tugendhat, responsabilidad, «comportarse consigo»[120] Y también precisa una convicción coherente y arraigada de lo que es ser hombre. La ausencia de convicciones morales, coherentemente arraigadas, expresa una moral sociológica en la que falta la dimensión personal. Como acertadamente escribe un profesor español: «Aquí la mayoría llevamos el pluralismo incorporado individualmente: somos conservadores en casa, progresistas entre los amigos, creyentes hoy, mañana ateos, agnósticos pasado mañana. A veces instalados y otras contraculturales. Liberales en lo sexual, socialistas en lo económico y ácratas en lo cultural. En cada uno de nosotros resuenan las múltiples pertenencias, ofertas y demandas de nuestra sociedad compleja y cambiante»[121]. Un semejante pluralismo individual más supone vacío que pluralismo moral.

Y el último obstáculo que en este punto quisiéramos mencionar es la forma politeísta bajo la que el pluralismo se presenta en las democracias liberales, gracias al progresivo dominio de la razón instrumental. Atendiendo al doble proceso de racionalización y desencantamiento (*Entzauberung*) en que consiste el progreso occidental, los valores morales se entienden como decisiones últimas irracionales de conciencia sobre las que no cabe deliberar y, por tanto, sobre las que no cabe acuerdo alguno.

En efecto, según Weber, «el destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»[122]. No es, pues, la razón quien tiene que decidir en cuestiones de valores últimos, porque «sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino y no una «ciencia»; deciden los profetas y los salvadores, pero no la razón»[123]. En tal caso, el acuerdo sobre los últimos fines que una sociedad se propone es imposible, y el pluralismo se presenta más bien como politeísmo insalvable. ¿Es posible desde esta situación delinear los rasgos de una actitud más humana que otras o las cuestiones de actitudes son, como las de valores últimos, asunto de fe individual?

---

[119]A. Cortina, Ética aplicada y democracia radical, cap. 12; Ética civil y religión, Madrid, 1995, cap. 3; Hasta un pueblo de demonios, cap. VII; Ciudadanos como protagonistas.

[120]J Cornil, El enigma del animal fantástico, III

[121] A Hortal, «Cambios en los modelos de legitimación», en Varios, Los valores éticos en la nueva sociedad

[122]M. Weber, «Ciencia como vocación», en El político y el científico, Madrid, 1980, p. 229.

[123] Cf. ibíd., pp. 227-225.

3.2. DES-MORALIZCIÓN COMO DES-ÁNIMO

La empresa parece imposible si dirigimos la vista hacia otro de los aspectos del fenómeno moral: el aspecto *psico-antropológico*, tal como Ortega y Aranguren lo heredan de la tradición griega. Desde esta perspectiva, la vida humana individual y colectiva se presenta como un quehacer; moralizar es una tarea que se distiende a lo largo de la vida y de la historia y que, como tal, no puede llevarse a cabo sin contar con un determinado equipaje[124].

El quehacer moral requiere confianza en el proyecto de ser hombre, confianza en que vale la pena llevarlo a cabo, confianza en que puede ser llevado a cabo. No por azar apunta John Rawls que sus célebres «egoístas racionales» de la situación original elegirían el autorrespeto como el más importante de los bienes primarios. El autorrespeto, a juicio de Rawls, «incluye el sentimiento de una persona de su propio valor, la firme convicción de que su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. E (...) implica confianza en la propia capacidad (...) de realizar las propias intenciones»[125]. Sin estos dos factores (valoración y confianza) los hombres no disfrutamos ejecutando nuestros propios planes, nos falta voluntad para proseguir con ellos. «Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos y nos hundimos en la apatía y en el cinismo. Por consiguiente, los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el autorrespeto»[126].

Aplicada a la tarea de ser hombre, que es la tarea moral, la autoestima constituye el elemento clave; sin aprecio por semejante empresa, carece de sentido intentarla. A ello se refería Kant en su *Grundlegung*, cuando afirmaba que la propia existencia es el principio subjetivo de las acciones humanas siempre que el sujeto de la acción se representa tal existencia como *fin en sí misma*. Sólo cuando el hombre se comprende a sí mismo —a su propia humanidad— como lo absolutamente valioso, como lo que tiene dignidad y no precio, es para él su propia humanidad un fundamento para la acción, el motor del quehacer ético. Y, curiosamente, en este mismo *faktum* del reconocimiento del propio valor como fin en sí (objetivo y no subjetivo) incide la fundamentación de la moral que Ernst Tugendhat presenta en sus *Retractaciones*: lo decisivo para Tugendhat es la *autoafirmación evaluadora*, el reconocimiento o estimación de la propia existencia que se muestra como un «comportarse consigo»[127]. Sin contar con semejante autovaloración: pierde toda su base la «moral de la seriedad».

Y, sin embargo, el tiempo en que nos ha tocado vivir no potencia las condiciones de la autoestima, sino todo lo contrario. El triunfo de la razón estratégica convierte a los hombres en medios en manos de los hombres, en manos de desconocidos sujetos elípticos y no tan elípticos, que hacen de la *cosificación* una realidad inevitable, «socavando el autorrespeto». Siguen siendo perfectamente adecuadas para nuestro momento las palabras de Horkheimer: «la transformación total de todo dominio ontológico en un dominio de medios, llevada a cabo realmente, conduce a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. He aquí lo que confiere a la sociedad industrial moderna su aspecto nihilista»[128].

---

[124] Para la dificultad de llevar a cabo esta tarea moralizadora en la sociedad contemporánea vid J. L. Aranguren, Moralidades de hoy de mañana, Madrid, 1973; A Cortina, El quehacer ético, Madrid, 1995

[125] J. Rawls, Teoría de la Justicia, p. 486

[126] Ibid

[127] Cf E Tugendhat, «Retraktationen», en Probleme der Ethik, Stuttgart, 1984, pp 132-176, también J. Cornil, El enigma del animal fantástico, cap. 6.

[128] M. Horkheimer, Critica de la razón instrumental, Buenos Aires, 1973, p 103.

Bien lejos está el optimismo de la divisa de la Ilustración, porque la eliminación de algunas heteronomías no ha tenido por consecuencia automática la realización autónoma de la propia vida y tampoco el ser hombre se presenta como un proyecto valioso, que merece la pena llevar a cabo, *porque la razón estratégica entiende de medios, pero es incapaz de valorar fines en sí*; ni hay tiempo tampoco para poner por obra semejante tarea. Junto a la cosificación, la urgencia pragmática del instante, del presente, impide enfrentar ese quehacer moral, esa tarea de la moralización individual y colectiva que supone arraigo en el pasado, en la tradición, y proyecto de futuro. En palabras también de Horkheimer, «el pragmatismo refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar»; en ella «la calculabilidad sustituye a la verdad»[129]. Y es que la razón práctica, la razón moral, ha resultado hoy de nuevo degradada al papel de razón instrumental. Las ya clásicas denuncias de la primera Escuela de Francfort gozan de plena actualidad.

4. ¿CONCORDIA O ESTRATEGIA? UNA MORAL PARA UNA «NUEVA IZQUIERDA»

Comentábamos al comienzo de este capítulo que el desajuste entre la defensa de un contenido moral (los derechos humanos), de indudable raigambre burguesa, y la actitud moral teórica y práctica imperante constituye una fuente de desánimo y desesperanza. Y así parece porque el discurso universalista que, según las teorías de la evolución social, compete a nuestro estadio evolutivo por homología con la lógica del desarrollo ontogenético, más se utiliza estratégicamente con vistas a satisfacer fines propios que se adopta como camino para llegar a un entendimiento auténtico. Si realmente la acción humana puede entenderse como comunicativa o como estratégica, resulta patente que la acción comunicativa —acto de habla por excelencia— se ha convertido en *ancilla* de la acción estratégica. Más que de desajuste en el empleo de un discurso universalista cabría, pues, hablar de *cinismo*.

Pero podría suceder que, más que ante un acto de cinismo, nos encontráramos en un momento de transición de un estadio a otro. Tal vez nos encontremos ante la supervivencia de una moral propia de épocas pasadas, que estamos viviendo de forma parasitaria[130]. Las estructuras universalistas, únicas legitimadoras de la moral y el derecho en nuestro momento, serían realmente desde esta perspectiva estructuras trasnochadas que sobreviven mal que bien, esperando el advenimiento de la nueva aurora, de las nuevas estructuras que configuran la vida moral.

Porque, ciertamente, mal se avienen las presuntas estructuras universalistas de la conciencia moral individual y social con la realidad del *corporativismo* y el *feudalismo* en que vivimos y que consisten en jurar fidelidad a un grupo que se compromete a sacar el propio interés adelante [131]. Es indudable que el feudalismo, así entendido, es la forma más usual en nuestro momento de entender la convivencia regulada moralmente: la solidaridad universal del socialismo se convierte en solidaridad grupal, la universalidad legitimatoria en particularidad.

Tal vez algunos vean en este corporativismo el camino hacia la universalidad; tal vez se trate de un momento regresivo en la *dinámica social* con respecto a la lógica del

---

[129]Ibid., p. 55

[130] S. Oiner, «El rapto de la moral», en Ensayos civiles, Barcelona, 1987, pp. 15-36.

[131] A. Hortal, op. cit., p. 30; A. Cortina, La moral del camaleón, sobre todo cap. 7

desarrollo y las aguas retornarán a sus cauces universalistas. Pero, puesto que las ciencias reconstructivas que de tales estructuras lógicas se ocupan andan en ciernes; y puesto que su presunto valor científico consiste en que, a diferencia de la «gran filosofía» empeñada en descubrir elementos *a priori*, válidos para todo tiempo y lugar, ellas prefieren ganar en falibilismo y asegurarse un tipo indirecto de verificación; y prefieren —por tanto— reconstruir *a posteriori* la lógica de lo c*ontingentemente* acontecido, sin contar con el embarazoso supuesto de un espíritu cuyo despliegue señala la *necesidad* lógica del desarrollo, también es posible que nos estemos introduciendo en un nuevo estadio en el que sólo la razón estratégica es razón práctica e incluso razón ética. Esta es la gran ventaja de reconstruir *a posteriori*: que cualquier novedad puede ser integrada en el proceso lógico con tal de encontrar un argumento persuasivo. Los fenómenos no pueden, así, contradecir a la teoría. ¡Ventajas de la pragmática universal frente a la trascendental![132].

Tal nuevo estadio no supondría en modo alguno abandonar el consenso como fuente de legitimación moral, al menos por el momento. Pero también es cierto que hay dos modos de entender el consenso: como *pacto estratégico* de individuos que establecen entre sí una relación de *sujeto a objeto* y se contemplan mutuamente —por tanto— como medios para sus fines, o como *mutuo entendimiento* (*Verständigung*) entre individuos que establecen entre sí una relación de *sujeto a sujeto* y se contemplan recíprocamente como fines en sí, como absolutamente valiosos y sujetos de derechos. Frente al pacto estratégico, el segundo consenso se entiende como *concordia*.

Y, sin embargo, el «nuevo estadio» que se abre ante nosotros entiende el consenso como pacto estratégico, dramatizado de forma admirable en las teorías de los juegos. Al menos, esto propone ese «individualismo social» o «individualismo dialogante» del que hace gala parte de nuestra izquierda[133]. Y aquí sí nos vemos obligados a hacer un alto en el camino, porque presuntamente es la izquierda quien debe delinear los rasgos de la nueva actitud moral de una época, que es lo que andamos buscando desde el comienzo.

Pasados los tiempos del «individualismo posesivo»[134]; pasados los tiempos del socialismo, siempre utópico aunque se pretenda científico, «ser de izquierdas» significa hoy, según representantes significativos, favorecer la convivencia y la solidaridad y defender la actitud dialogante y consensual como única fuente de legitimación de normas. Pero, eso sí, desde el *individualismo*; desde esa bondadosa *razón estratégica* de los individuos, oportunamente rebajada para que todo lo anterior tenga algún sentido. Sin empacho alguno se admite que los pactos legitimadores de lo moral y el derecho van a ser pactos estratégicos, que serán «más *convenciones que convicciones* los posibles soportes de la izquierda de hoy»[135]; pero pactos estratégicos sabiamente adobados con *limitaciones* extraídas de lo más granado de nuestra tradición filosófica, ética y política.

En la propaganda bibliográfica podremos leer cualquier día: «Se oferta modelo de legitimación moral, basado en razón estratégica, y limitado al norte por Locke, al sur por

---

[132]A. Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, pp. 125-135; J. Conill, El crepúsculo de la metafísica, cap. 12; A. Cortina y J. Conill, «Pragmática trascendental», en M. Dascal (ed.), Filosofía del lenguaje II. Pragmática, pp. 137-166.

[133]Cf. J. Colomer, «Sobre la identidad de la izquierda. Laicidad y valores morales», en Sistema, n.° 65 (1985), pp. 39-54.

[134] Cf. C. B. Macpherson, The political Theory of possessive individualism. Hobbes to Locke, Oxford, 1962 (hay trad. cast. de J. R. Capella, Barcelona, 1970).

[135] J. Colomer, op. cit., p. 52. Para la conexión entre el consenso y la fundamentación de valores superiores, vid. G. Peces-Barba, Los valores superiores, Madrid, 1984

Rousseau, al este por Kant». Este sería un modelo muy completo. Otros no recurren más que a un clásico o se quedan, sin recato alguno, en Hobbes.

Ciertamente, es ingenioso este juego de «estrategias sociedad limitada». Pero ofrece, lamentablemente, modelos de saldo, pasados de temporada. Porque las propuestas de Locke, de Rousseau o de Kant tenían su propio fundamento y no se les puede convertir en «rebajas» conservando lo fundado y eliminando el fundamento, ni todavía menos utilizar el producto rebajado para remendar ajenos paños.

La defensa kantiana del hombre como fin en sí mismo, a la que estos nuevos artilugios —¡tan antiguos!— recurren constantemente para resultar más digeribles, ya que no digestivos, tenía un fundamento —por decirlo con Feuerbach— «sagrado y seguro». Es aquella razón que se expresa en la ley moral, aquella razón *común* en virtud de la cual los hombres se pueden *comunicar* y desde la que pueden concordar, la que confiere al hombre dignidad y no precio. Es la razón comunicativa, no la razón estratégica de los imperativos hipotéticos, la que hace del hombre entre todos los seres un fin de la creación.

Utilizar fines como si fueran medios es irracional. Pero la razón estratégica sólo entiende de medios. Si quiere seguir comportándose como razón *humana* tiene que convertirse en *ancilla*, en sierva de la razón comunicativa. ¿Es esta actitud de *comunicación y concordia*, que utiliza la estrategia como ayuda, la que va a considerar como propiamente humana el hombre desde su nueva soledad? ¿O apostará por una actitud estratégica (¡tan antigua y tan reaccionaria!), limitada por el recurso a autoridades infundadas?

8. LA JUSTIFICACIÓN ETICA DEL DERECHO COMO TAREA PRIORITARIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA[•]

1. UN PROBLEMA URGENTE PARA LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Desde que los primeros trabajos de John Rawls vieran la luz a comienzos de la década de los cincuenta, hasta las publicaciones de los años ochenta, tres etapas cabe destacar —a mi juicio— en el conjunto de su obra: una amplia fase de gestación, la publicación en 1971 de la *Teoría de la Justicia* y la reveladora aparición, en 1980, de esos tres artículos que se congregan en torno al título «Kantian Constructivism ín Moral Theory»[136]. Indudablemente, la publicación de nuestro autor que ha provocado mayor número de críticas y comentarios es la Teoría de la Justicia; tal vez porque acomete la ardua empresa —poco frecuente en nuestros días— de elaborar una teoría moral sistemática, que cuenta con elementos éticos, jurídicos, políticos, económicos, psicológicos, metodológicos y lógicos. Sin embargo, en este capítulo no pretendo hacer frente a un libro o a una etapa, sino a la intuición que guía la obra de Rawls, explicitada con mayor claridad en los últimos tiempos: el afán de construir una teoría que describa

[•] Este capítulo tiene su origen en «La justificación ética del derecho como tarea prioritaria de la filosofía política», Doxa, n°2 (1985).

[136] Teoría de la justicia, Madrid, 1979, «Constructivismo kantiano en teoría moral», publicado en castellano en M. A Rodilla, Justicia como equidad (Madrid, 1986), y en J Rawls, Liberalismo político, Barcelona, 1996 Desde «Constructivismo kantiano» se va deslizando Rawls hacia la posición del «liberalismo político», de la que es hoy adalid y que sigue presente en John Rawls Collected Papen, 1999

nuestra capacidad moral[137]; o dicho con mayor precisión, el afán de construir una *filosofía moral*. En efecto, en «Construction and Objectiyity» aclara Rawls —hablando de Sidgwick— que, mientras la teoría moral realiza un estudio comparativo de las más destacadas concepciones morales, la filosofía moral incluye la teoría moral, pero asume como principal tarea la de la justificación, considerando si semejante justificación es un problema «epistemológico» o bien un problema «práctico»[138].

Ciertamente, el número de filosofías morales que han intentado llevar a cabo una tarea de exposición y justificación es grande, pero a Rawls sigue pareciéndole urgente construir un nuevo proyecto, porque puede ayudar a resolver un problema que la filosofía política tiene planteado en las sociedades democráticas: los conceptos de «libertad» e «igualdad» son ambiguos, por no decir equívocos, y el modo de equilibrarlos nunca ha sido expuesto de tal forma que merezca la aprobación general. Recurriendo a las tradiciones que han ido configurando nuestro sentir democrático, ¿es imposible explicitar ambos conceptos y describir un modo de equilibrarlos, de manera que los ciudadanos de las sociedades democráticas concuerden en ello?[139]. Esta es, según confesión de Rawls, la más urgente meta de la filosofía política; pero, para alcanzarla, es preciso someter a revisión los fundamentos del derecho desde una concepción moral.

En efecto, si en alguna ocasión Rawls sugiere construir una teoría moral que contemple todas las posibles virtudes, no es menos cierto que ha limitado su labor a la justicia, tal vez porque el procedimiento constructivo empleado por nuestro autor únicamente para virtudes sociales es adecuado. La justicia es, ciertamente, una virtud trabajada con esmero por la tradición ética, que siempre valoró su función de gozne, de quicio, entre la ética individual y la ética social; pero Rawls reconoce sin empacho que prefiere dejar a un lado las actitudes y las personas justas, cifrando su empeño en la justicia social. Desde su perspectiva, la justicia social tiene por objeto la «estructura básica de la sociedad», es decir, «el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan las ventajas provenientes de la cooperación social»[140]. Naturalmente, tematizar la estructura básica de la sociedad, entendida en este sentido, supone someter a revisión los códigos jurídicos desde el punto de vista de su justicia o injusticia. ¿Cómo podemos decir en las sociedades democráticas que un código jurídico es justo, de tal modo que pueda considerarse críticamente legítimo?

Con esta pregunta nos referimos, como es obvio, a los criterios de legitimidad crítica o validez —no de mera legitimidad sociológica o legal— que nos permiten distinguir un código justo de uno injusto, f nos encontramos enfrentados para responderla a as ofertas del iusnaturalismo extremo, el positivismo jurídico, y de esa amplia gama de iusnaturalismos moderados y fundamentaciones éticas del derecho [141]. Cuál sea la

[137] TJ, 66.

[138] KC, 554. En «Justice as Fairness» preferirá Rawls hablar de «concepción moral» que de «filosofía moral comprensiva», porque, a su entender, la segunda incluiría una concepción de lo bueno, lo que es propio de una doctrina teleológica. Puesto que, como veremos, la propuesta rawlsiana concede primacía a lo justo sobre lo bueno, distintas filosofías comprensivas pueden compartirla. A mi juicio, sin embargo, en ambos casos cabe hablar de «filosofía moral», sea «máxima», sea «mínima». Para la polémica entre deontologismo y teleologismo vid. las aportaciones de E. Guisan, J. Montoya y A. Cortina al n.° 96 de la revista Anthropos

[139] Ibid., 517 y 518.

[140] TJ, 23.

[141] A cuenta de los fundamentos del derecho se ha entablado entre nosotros una animada polémica, en la que se ven implicados —entre otros— iusfilósofos como E. Díaz (De la maldad estatal y la soberanía popular, Madrid, 1984), A. Montoro Ballesteros (Razones y limites de la legitimación democrática del Derecho, Murcia, 1979), J. Ballesteros («La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes», en Varios, Ética y política en la sociedad democrática, Madrid, 1981; Sobre el sentido del Derecho, Madrid, 1984), J. de Lucas («¿Por qué obedecer las leyes de la mayoría?», en Varios, Ética y

postura de Rawls al respecto es precisamente el tema que preocupa a este capítulo, porque tal vez nuestro autor pueda terciar en el debate con una interesante propuesta que, al menos, ayude a esclarecer el nudo de la cuestión.

Aunque es una expresión que Rawls no utiliza, yo me atrevería a caracterizar su propuesta como *iusnaturalismo procedimental*, en el siguiente sentido: dado que la justificación rawlsiana del derecho no admite la existencia de principios previos a la puesta en ejercicio de la propia autonomía humana, porque en tal caso incurriríamos en heteronomía, Rawls se distancia de cualquier tipo de iusnaturalismo —extremo o moderado— que parta de principios con contenido, válidos intemporal y universalmente; la *autonomía* es para Rawls —como veremos— el *prius* indiscutible; ahora bien, tampoco nuestro autor se contenta con el positivismo jurídico, porque en torno al derecho se puede discutir y razonar moralmente; ni reduce la justificación ética a la suma de libertades de los miembros tácticos de las sociedades democráticas. No es la mera voluntad del legislador, ni son las voluntades de los individuos reales quienes hacen justo —críticamente legítimo—- un código jurídico, porque existen ciertos principios y deberes que no pueden someterse al arbitrio de las voluntades fácticas. Tales principios y deberes, dotados de contenido, resultan de poner en práctica un procedimiento constructivo, cuyos trazos vienen dados por los caracteres formales de la autonomía «en estado puro».

Este es el sentido en el que Rawls trata de dilucidar en su *Teoría de la Justicia*, qué principios —con contenido— obtendríamos a partir de semejante procedimiento y qué deberes pueden exigirse a las personas, sin necesidad de que hayan contraído compromiso fáctico alguno. Los principios constituirán el criterio para enjuiciar la estructura básica de las sociedades desde el punto de vista de la justicia. Los «deberes naturales», a diferencia de los «actos voluntarios», no guardan una relación necesaria con las instituciones o las prácticas sociales, sino que «surgen entre todos los hombres considerados como personas morales iguales»[142]; por tanto, pueden exigirse a todos los hombres y las instituciones deben garantizar su cumplimiento.

En consecuencia, creo que el rótulo «iusnaturalismo procedimental» es adecuado para caracterizar la justificación rawlsiana del derecho, en la medida en que no deja a la voluntad del legislador ni de los individuos fácticos determinar los criterios de la justicia ni todos los deberes posibles, pero, por otra parte, obtiene tales criterios y los llamados «deberes naturales» a partir de un procedimiento y no de principios previos[143].

Cierto que los miembros fácticos de las sociedades democráticas algo tenemos que ver con todo ese proceso justificador, pero no es lo nuestro, ni conocer intuitivamente

---

política en la sociedad democrática), F. González Vicén («La obediencia al Derecho», en Estudios de Filosofía del Derecho, La Laguna, 1979; «La obediencia al derecho. Una anticrítica», Sistema, n.° 65 (1985), pp. 101-105) y M. Atienza («La Filosofía del Derecho en Felipe González Vicén», en Varios, El lenguaje del Derecho. Homenaje a Gerardo R. Carrió, Buenos Aires, 1983). En esta polémica nos hemos permitido terciar —desde la Filosofía moral— tanto J. Muguerza («La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia». Sistema, n.° 70 [1986], pp. 27-40), Esperanza Guisan («Razones morales para obedecer al derecho», Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 28 [1988], pp. 131-153), como yo misma («La calidad moral del principio ético de universalización», Sistema, n.° 77 [1987], pp. 111-120).

[142]TJ, p. 138. Como deberes naturales cita Rawls los siguientes: «El deber de ayudar a otro cuando lo necesita o está en peligro, siempre y cuando se pueda hacer sin riesgo o pérdida excesivos; el deber de no dañar o perjudicar a otro; el deber de no causar sufrimiento innecesario» (TJ, p. 137)

[143] En este sentido, creo que puede incluirse a Rawls en el concepto amplio de iusnaturalismo, propuesto por A. E. Pérez Luño en acuerdo con C. B. Macpherson. Pérez Luño toma el iusnaturalismo «en su acepción deontológica, funcional y abierta», que no pretende sino «que todo sistema jurídico reconozca unos derechos básicos de quienes lo integran, así como (...) la posibilidad de conocer y justificar racionalmente tales derechos» («La fundamentación de los derechos humanos», en Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución, Madrid, 1986, p. 137). En este trabajo presenta el autor una útil panorámica de los actuales modelos de fundamentación, aun cuando la exposición de Rawls sea —a mi juicio— algo injusta.

los principios de la justicia, ni aprobarlos por mayoría. Nuestra tarea queda aclarada por el carácter «práctico» y no «epistemológico» de la justificación rawlsiana. De esta tarea y de fundamentar las afirmaciones hechas hasta el momento nos ocupamos a continuación.

2. JUSTIFICACIÓN «PRACTICA» DE LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA VERSUS JUSTIFICACIÓN EPISTEMOLÓGICA

Los adversarios a los que John Rawls se enfrenta explícitamente son aquellos que dominan el área anglosajona en materia de filosofía práctica —el utilitarismo y el iuruicionismo racional— pero también, en ocasiones, ese espécimen heleno-germánico, que es el perfeccionismo.

El *utilitarismo*, que Rawls considera especialmente en la exposición de Sidgwick, tiene la ventaja de presentar un criterio para la decisión racional en casos de conflicto. El principio de utilidad, según el cual debemos perseguir la mayor felicidad del mayor número, entendiendo por «felicidad» «placer», proporciona un canon para decidir; canon que además constituye el fin dominante por el que los hombres orientan su vida. Sin embargo, el utilitarismo resulta especialmente pobre en dos aspectos:

1) como «ética de fin dominante», pretende encontrar un solo fin para las actividades Humanas, lo cual le conduce a un callejón sin salida, porque, o bien define el placer de un modo tan amplio que ya no sirve como criterio para la decisión racional, o de un modo tan estricto que no constituye el único fin;

2) pero también el utilitarismo falla en la medida en que no explícita los términos «libertad» e «igualdad» y su relación, de modo que los ciudadanos de las sociedades democráticas le presten su asentimiento, ya que la igualdad queda malparada en aras de la libertad[144].

Precisamente frente al utilitarismo, dominante en la filosofía práctica anglosajona, se siente Rawls obligado a elaborar su teoría sistemática de la justicia[145]: para evitar que la igualdad pierda terreno en aras del bienestar, es urgente construir una filosofía moral sistemática deontológica y no teleológica, que determine el marco de lo justo antes de plantear el problema de lo bueno, el marco de lo correcto antes que el problema de los fines. Semejante marco constituirá el criterio para discernir cuándo un código jurídico puede considerarse justo o injusto, legítimo o ilegítimo.

Con semejante aspiración se inscribe Rawls en el círculo de las éticas deontológicas de nuevo cuño que, al decir de Habermas, constituyen la oferta ética predominante, en la que también se inserta la llamada «ética discursiva»[146]. Las éticas deontológicas no ocultan su raigambre kantiana, en la medida en que anteponen lo correcto a lo bueno, el deber a la felicidad; ahora bien, se trata de un deontologismo matizado, que no desconsidera las consecuencias de las acciones.

---

[144] Para la crítica de Rawls al utilitarismo vid fundamentalmente TJ, pp. 40-46; 606-619.

[145] Cf. ibid, 9 y 10; 648.

[146] Cf. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, II, p. 584; Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frank-fiirt, 1983, pp. 24-25 (hay trad. cast. de R. García Cotarelo, Barcelona, 1985). De la ética discursiva, similar a la rawlsiana en cuanto deontológica, universalista, cognitivista y procedimental, me he ocupado en su doble versión: en la de K. O. Apel (Razón comunicativa y responsabilidad solidaria; J. Conill/A. Cortina, «Razón dialógica y ética comunicativa en K. O. Apel», El pensamiento alemán contemporáneo) y en la de J. Habermas (Critica y Utopía: la Escuela de Frankfurt, cap. VIII). Vid. también J. M. Mardones, Razón comunicativa y teoría crítica, Bilbao, 1985; y D. García Marzá, Ética de la justicia, Madrid, 1992.

Es, pues, urgente —piensa Rawls— delinear una filosofía moral sistemática que determine el criterio de lo justo, pero —y aquí topamos con el segundo adversario— sin caer en un *deontologismo intuicionista*. Porque el deontologismo posee una gran garra moral, pero ha tenido el inconveniente —salvo en honrosas excepciones— de justificar las normas epistemológicamente, es decir, asegurando que existen unos principios materiales *a priori*, que conocemos por intuición. Las normas morales son entonces «verdaderas» si se ajustan a tales principios, falsas en caso contrario. El problema del intuicionismo deontológico es también doble:

1) el conocimiento intuitivo nos descubre una pluralidad de principios entre los que no cabe decisión racional cuando entran en conflicto, porque no disponemos de un criterio de discernimiento;

2) pero, además, el intuicionismo supone la preexistencia de unos principios que deben ser universalmente aceptados por su evidencia, con independencia de nuestra idea de persona; semejante imposición supone regresar a un estadio previo al kantiano, incurriendo en heteronomia, porque los hombres no elegimos los principios de nuestra convivencia, sino que nos regimos por principios ya dados[147].

Y este segundo enfrentamiento nos autoriza para insertar la filosofía moral rawlsiana en el ámbito de las *éticas posconvencionales*, atendiendo a los estudios de Kohlberg y Habermas: Rawls distingue normas de principios, deja la elección de las normas en manos de los ciudadanos de las sociedades democráticas y se ocupa desde la filosofía de los *principios justificadores de normas*: tales principios no se conocen mediante intuición, sino que se reconstruyen (Apel y Habermas) o se construyen procedimentalmente (Rawls)[148].

Guiado por este propósito de evitar la heteronomia repudiará también Rawls el *perfeccionismo*. El perfeccionismo se alinea en las filas del teleologismo en la medida en que determina el bien antes que lo correcto, porque considera como bien moral la elevación al máximo de la capacidad más propia del hombre. En este sentido son paradigmáticas las opciones de Aristóteles o Nietzsche, para quienes lo moralmente bueno consiste en maximizar la característica específica humana, sea la vida contemplativa o la voluntad de poder. El perfeccionismo, al igual que las dos concepciones anteriores, posee un doble defecto: supone una característica metafísica u ontológica para determinar el bien moral, previa a la autonomía, y no resiste la prueba de la «objetividad moral» a la que ha de someterse toda teoría moral[149].

En efecto, Rawls va a adoptar un método de justificación innegablemente anglosajón: recurrir al *common sense* y prescindir de las justificaciones metafísicas, tan caras al continente europeo. Según nuestro autor, el objetivo de la filosofía práctica —moral, jurídica y política— no consiste en descubrir la verdad práctica, porque ello supondría admitir principios previos. Como es obvio, el iusnaturalismo que admitiera tales principios quedaría descartado por heterónomo[150]. Pero tampoco la filosofía práctica se aviene a reconocer la irracionalidad y el consecuente subjetivismo de lo moral, que justificarían un positivismo jurídico «neutral»: sobre los principios de la justicia —sobre los fundamentos del derecho— cabe discutir y razonar. Por eso Rawls, frente al subjetivismo

[147] Para las críticas de Rawls al intuicionismo vid. fundamentalmente TJ, pp. 52-60; KC, pp. 557 ss.

[148]Precisamente el carácter procedimental de la propuesta rawlsiana lleva a Habermas a considerarla, junto a la de Kohlberg y a la ética discursiva, como una de las propuestas morales adecuadas para fundamentar el derecho positivo. Vid. J. Habermas, «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», Kritische Justiz, 20/1 (1987), pp. 1-16; A. Cortina, Ética un moral, cap. 6.

[149] Para las referencias de Rawls al perfeccionismo, vid. TJ, pp. 43-44; 364-372.

[150] Cf. KC, pp 554-572.

práctico y frente a la verdad práctica, asume una tercera postura: la filosofía puede descubrir la *objetividad moral*.

Moralmente objetiva será una concepción de la justicia si logra sintonizar con los ciudadanos de las sociedades democráticas, de modo que sea congruente con nuestra más profunda autocomprensión y con nuestras aspiraciones, y que, por tanto, se nos presente como la más razonable teniendo en cuenta nuestra historia y nuestras tradiciones[151]. La comprobación de la validez de una teoría moral exige, pues, el concurso de los ciudadanos hoy existentes en las democracias occidentales, porque son ellos quienes han de otorgar su aquiescencia, pero no quienes han de decidir los principios de la justicia. Este criterio de objetividad es claramente operativo, porque la teoría moral objetiva puede funcionar como ideal de la vida social y como criterio de la justicia. De ahí que nuestro autor denomine «práctico» a este tipo de justificación, que atiende a la idoneidad de una teoría para dirigir la praxis, mostrando con ello su *razonabilidad*.

Naturalmente, semejante «justificación práctica», anglosajona a todas luces, difiere en aspectos importantes de la validez práctica kantiana, a todas luces germánica, aunque el método rawlsiano de justificación —el «equilibrio reflexivo»— recuerde en algunos de sus pasos la reflexión trascendental kantiana y aun cuando el elemento clave fundamentador sea en ambos casos el concepto de *persona*.

3. EL CONCEPTO DE «PERSONA» COMO CLAVE JURÍDICA

En efecto, la justificación práctica de Rawls viene constituida por el equilibrio reflexivo, que trata de explicitar lo que ya está implícito en la conciencia de los ciudadanos de las sociedades democráticas, de tal modo que concuerden en ello; y de ahí que el punto de partida sea —igual que en Kant— el momento en que queda objetivada la conciencia moral, el momento en que quedan plasmadas nuestras «convicciones meditadas», prestas a afrontar resueltamente la reflexión crítica[152]. En este caso el *factum der Vernunft* no es la conciencia del imperativo, sino los *juicios meditados*, los juicios que emitimos en condiciones favorables al ejercicio del sentido de la justicia; es decir, en aquellas circunstancias en que «la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta»[153].

Para analizar los juicios meditados, sacando a la luz nuestras convicciones reflexionadas, precisamos instrumentos conceptuales tomados de alguna de las tradiciones filosóficas que han contribuido a configurar nuestro sentir democrático acerca de la justicia. Y Rawls recurrirá explícitamente a la interpretación kantiana de la conexión entre igualdad y libertad, de la que extraerá dos «concepciones-modelo»: el concepto de *persona moral* y el de *posición original*[154]. A ellos añade nuestro autor una tercera concepción-modelo —la de *sociedad bien ordenada*— que de algún modo constituye la utopía a la que apunta su teoría de la justicia. Pertrechados con estos tres conceptos, sobre todo con los dos primeros, nos encontramos ya en disposición de señalar el criterio

---

[151] Cf. ibíd., pp. 519. Adscribiéndose a la propuesta de Rawls, puntualizará R Rorty en los artículos citados en nota 1 que el etnocentrismo es insalvable y que más importa la solidaridad con la propia comunidad que una presunta objetividad. Ver también, en la línea de este «liberalismo político», Ch. Larmore, «Political Liberalism», en Political Theory, vol. 18, n ° 3 (1990), 339-360.

[152] Cf. ibíd, 518

[153] TJ, 68

[154] Cf. ibid, § § 29, 40 y 77; KC, pp. 516-554.

de legitimidad de las normas jurídicas con el que una sociedad democrática podrá concordar. Porque la clave de nuestro sentir acerca de la justicia no radica en el conocimiento intuitivo de principios materiales ni en el deseo de felicidad, sino en el concepto de *persona moral* que hemos ido asimilando al hilo de una larga tradición, en el que nos reconocemos, y al que ya no estamos dispuestos a renunciar[155].

A partir de este concepto, en torno al cual existe acuerdo implícito en las sociedades democráticas, delinearemos los rasgos de *los principios de la justicia* desde los que enjuiciaremos cualquier norma o ley. En el caso de que tales principios no concuerden con nuestros juicios meditados sobre la justicia, es necesario rectificarlos; pero si coinciden con ellos, entonces sirven de criterio normativo para decidir acerca de la justicia o, lo que es idéntico, la legitimidad. De este modo se cierra el círculo del «equilibrio reflexivo» que, como la reflexión trascendental kantiana, parte de un *factum* y trata de explicitar sus condiciones normativas de inteligibilidad, retornando, por último, al punto de partida[156]. Pero, para cubrir este trayecto, necesitamos *operativizar* el concepto de persona moral, de modo que podamos extraer de él los dos principios de la justicia. Y es precisamente la posición original el concepto mediador que nos permitirá operativizarlo, porque no representa sino la *procedimentalización del concepto de persona*. Esta es la razón por la que pienso que, en el caso de Rawls, podría hablarse también de *personalismo procedimental*, enraizado en la tradición kantiana.

«Persona» significa para Kant, simple y llanamente, *autonomía, capacidad autolegisladora*, y expresa la convicción de las sociedades democráticas de que sólo son válidas las leyes que nos daríamos a nosotros mismos como seres autolegisladores. Cualquier principio heterónomo está llamado al fracaso, porque la conciencia de la autonomía es ya irreversible[157]; de ahí que Rawls recurra a la *justicia procedimental pura*, que no presupone ningún criterio previo al procedimiento constructivo mismo. Con ello se alinea en las filas de las *éticas procedimentales*, de las que Habermas dice ser hoy las únicas viables, dada la evolución de la conciencia moral. Pero el procedimentalismo rawlsiano se basa explícitamente en una concepción de la persona, entendida como *autonomía*, y no en una teoría de la evolución social o en una pragmática del lenguaje no empírica. Puesto que esta concepción de la persona está entrañada en la conciencia democrática, Rawls espera obtener el beneplácito para su teoría de la justicia; cree que es objetiva.

4. LA AUTONOMÍA COMO FUNDAMENTO MORAL DEL DERECHO LEGITIMO

Apelar a la autonomía como criterio de legitimidad supone —como ya hemos apuntado— renunciar al iusnaturalismo basado en principios materiales, al positivismo jurídico, al principio de utilidad, al intuicionismo y al perfeccionismo. Pero también supone distanciarse de cuantos niegan que haya razones morales para obedecer al derecho. En el caso de que las normas jurídicas fueran las que las personas se dan a sí mismas, existen razones morales para obedecerlas, porque la autonomía es el constitutivo de la

---

[155] Para la distinción que Rawls establece entre «persona moral» y «naturaleza humana», vid. KC, pp. 534-535.

[156] Para las peculiaridades de la deducción trascendental kantiana, vid. A. Cortina, «Estudio preliminar» a I. Kant, La Metafísica de las Costumbres, Madrid, 1989, pp. XV-XCI.

[157] Cf. J. Habermas, «Uber Moralitát und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform "rational"?», en H. Schnádelbach, RationalitaU Frankfurt, 1984, p. 226.

persona moral. En ese hipotético caso lo justo y lo bueno coincidirían, de tal modo que la justicia constituiría un componente de la felicidad[158].

En este sentido, me permito disentir de la tesis de González Vicén, según la cual hay fundamento ético para desobedecer al derecho, pero no para obedecerlo[159]. Creo, por el contrario, que las mismas razones morales que abonan la desobediencia al derecho abonan también su obediencia. Y es que, a mi juicio, González Vicén otorga a la conciencia individual y al derecho un trato desigual: mientras que para el derecho exige tener en cuenta lo que de hecho ocurre, al modo marxista, para la conciencia individual guarda todo el idealismo de los existencialistas; el derecho es expresión de intereses de clase, pero la conciencia individual, ajena a contaminaciones ideológicas, es el lugar de la verdad; ella es, pues, la única legitimada para obligar incondicionadamente.

Cierto que las leyes existentes no siempre expresan la autonomía de los ciudadanos en su conjunto, sino intereses de clases y grupos. En este sentido es necesario prevenir la confusión de exigir obediencia moral para leyes grupales. Sin embargo, esta misma afirmación indica que poseemos un canon moral para denunciar leyes injustas: si las leyes expresaran realmente los intereses de los afectados por ellas, habiéndose llegado a su formulación tras una deliberación mantenida en pie de igualdad, sería moralmente obligatorio obedecerlas, porque la autonomía es el constitutivo de la moralidad. Esta convicción sirve —y no es poco— como criterio para la crítica y como ideal regulativo; prescindir de ella supone inmunizar el derecho frente a los juicios morales, dar por moralmente indiferentes la implantación de la pena de muerte o la obligatoriedad del servicio militar. A mi juicio, por el contrario, si hay razones para aplaudir ciertas leyes, hay razones morales para criticar otras; el derecho no se exime del juicio moral: mientras no exprese y potencie la autonomía de los ciudadanos no es todavía legítimo.

Hay, pues, razones morales para enjuiciar la vida pública, para la obediencia y para la desobediencia. Y en este sentido creo —con Rawls— que el desobediente civil expresa su acuerdo con el significado moral de la democracia —el respeto y fomento de la autonomía— denunciando que ciertas leyes son un obstáculo para su realización. El desobediente explica sus razones públicamente y emplea medios pacíficos porque quiere sintonizar con ese trasfondo moral que supone en los demás ciudadanos y del que tal vez no son aún conscientes: la afirmación de la autonomía de todos los hombres conlleva una serie de derechos cuya no protección legal merece un juicio moral negativo[160].

La moralidad —para obedecer o desobedecer— no es, pues, asunto de la conciencia individual como desea *la tesis de la complementariedad de la democracia liberal* entre la vida pública y la privada. Según ella, la vida pública queda inmune frente a los juicios morales y la moralidad se retira a la conciencia privada. Esta tesis, propia del liberalismo, viene defendida filosóficamente por el neo-positivismo y por el existencialismo. Aunque el primero valora la vida pública y el segundo las decisiones privadas, ambos concuerdan en separarlas, relegando la moral a la conciencia. Sin embargo, tal separación es ficticia e interesada: las leyes pueden repudiarse moralmente y, por lo mismo, exigir obediencia moral cuando expresan y fomentan la autonomía.

---

[158] Esta unión de justicia y felicidad, que intenta superar el abismo entre éticas deontológicas y teleológicas, constituye el objetivo de Rawls en la parte III de Teoría de la Justicia. Vid. también para este tema E. Guisan, «Justicia como felicidad»; Razón y pasión en ética; G. Gutiérrez, «La congruencia entre lo justo y lo bueno», Revista de filosofía, 2ª serie, vol. 2 (1970), pp. 33-55

[159] F. González Vicén, «La obediencia al Derecho», p. 388. Vid. también la interesante aclaración de González Vicén en el artículo citado de Sistema.

[160] Cf. TJ, pp. 404-433.

Por otra parte, González Vicén es sumamente benigno con la conciencia individual. Si las leyes pueden resultar de intereses de clase, ¿qué garantiza que la conciencia individual no esté ideologizada o dirigida por intereses egoístas y ambiciosos, que pueden llegar al desequilibrio? ¿Por qué la conciencia está inmunizada frente a la ideología o las deformaciones psicológicas y la vida pública no? Si nos ocupamos del derecho real, consideremos también la conciencia real.

Precisamente por evitar que los mandatos morales presentes en la conciencia fueran el resultado de intereses inconscientes como los descritos, y no por afán uniformizador, recurrió Kant al *test* del imperativo. Si su solución es o no adecuada, no hay espacio para discutirlo; lo bien cierto es que el problema que quiso resolver no ha sido superado por el existencialismo: ¿cómo distinguir un mandato moral de una apariencia de mandato que brota de intereses no morales? ¿cómo saber ante una «revelación» interior si soy un «escogido» o un desequilibrado, que va a llevar a la desgracia a un buen número de gentes con sus alucinaciones únicas?

Las cautelas kantianas, precisamente en una época en que el interés económico empezaba a mover el mundo casi en exclusiva, siguen siendo—a mi juicio— modélicas: antes de seguir tu máxima interior, piensa si la extenderías como ley universal de la naturaleza, piensa si daña a seres que son en sí mismos fines, por ser autolegisladores, piensa si conviviría con otras leyes que fomentan la autonomía de tales seres haciendo posible un reino de los fines. Este es el sentido de ese test kantiano para máximas que es el imperativo y que no anula la necesidad de que cada individuo asuma la decisión en el momento concreto. Ningún totalitarismo está legitimado para arrebatar la decisión a seres autolegisladores para anular la disidencia; pero este mismo reconocimiento de la autonomía es un criterio moral que obliga a obedecer al derecho cuando la fomenta. El derecho obliga *moralmente bajo determinadas condiciones*, de igual modo que la conciencia sólo obliga *moralmente bajo determinadas* condiciones. Puesto que este trabajo se ocupa del derecho y no de la conciencia, veamos cuáles son esas condiciones para John Rawls.

5 AUTONOMÍA Y CONDICIONES IDEALES DE LEGITIMIDAD

El mayor problema del procedimentalismo, que renuncia a criterios y principios anteriores al procedimiento mismo, consiste en describir sus condiciones de tal modo que el resultado sea *objetivamente válido*. De ahí la imposibilidad de entender la autonomía de la voluntad —o la libertad, que lo mismo da— como expresión de opiniones individuales, cuya suma tenga por resultado lo objetivamente válido, lo justo. ¿Cómo el aumento en cantidad de convicciones subjetivas puede arrojar como saldo la objetividad?, ¿es más justa la opinión de la mayoría que la de la minoría, de manera que la superioridad cuantitativa se traduce en mayor proximidad a la justicia? Aun cuando los defensores de la suma de voluntades fácticas como fuente legitimadora del derecho no suelen contestar afirmativamente a esta cuestión, la verdad es que es la única opción que les queda si quieren fundamentar moralmente el derecho sin recurrir a una autonomía entendida bajo condiciones ideales[161].

[161] Este es, a mi juicio, el paradigmático caso de E. Díaz en la obra citada De la maldad estatal y la soberanía popular, que parece atenerse en exclusiva a las libertades fácticas para hablar de lo justo. En este sentido me parece más razonable el recurso a una «razón objetiva», a una «intencionalidad racional» por debajo de de la mayoría, recurso que E. Díaz critica en la p. 62 de su trabajo. Ver la réplica de E. Díaz a esta objeción que aquí presento en Ética contra política, Madrid, 1990, p. 20, nota 4.

Preguntas como las que acabamos de formular nos recuerdan también una objeción que se ha presentado en alguna ocasión frente al concepto kantiano de autonomía: si «autonomía» significa «auto-legislación», ¿cómo la autolegislación individual puede desembocar en ley universal? El problema consiste, pues, en conectar autolegislación individual e intersubjetividad.

Sin embargo, estos problemas quedaban resueltos en ciertos sectores de la tradición democrática en materia de filosofía política. Nunca la voluntad general de Rousseau se identificó con las voluntades individuales, ni siquiera con la suma de ellas; nunca la autonomía kantiana —o rawlsiana— se redujo a la expresión de las convicciones de los individuos. Y es que en la tradición ética la *objetividad moral*, la *validez práctica* de una norma, ha exigido siempre contar con un *momento de idealidad*. La voluntad general, el espectador imparcial, la situación ideal de habla, la comunidad ideal de argumentación o la posición original integran limitaciones ideales de la pura facticidad, sin las que es imposible dar cuenta de la *validez* frente a la mera *vigencia* de las leyes.

Esta es la razón por la que Rawls, considerando la autonomía como fundamento en que concordarán las sociedades democráticas, no extrae los principios de la justicia a partir de consensos fácticos entre individuos reales, sino a partir de un *contrato ideal* entre individuos revestidos con los *caracteres ideales* con los que delineamos nuestro concepto de persona moral. Para que la autonomía de todos pueda ser respetada, los principios de la justicia resultarán de un proceso contractual, llevado a cabo en una situación ideal: la «posición original», trasunto del «estado de naturaleza» del contractualismo clásico y puesta en procedimiento del concepto de «persona moral»[162].

La posición original constituye la dramatización, en términos de teoría de los juegos, de las condiciones ideales que otras éticas jurídicas y políticas han expresado a través de reglas formales. Tales reglas, encarnadas en jugadores que van a decidir los principios de la justicia a través de un juego cooperativo de no-suma cero, resultan más útiles, sugerentes y expresivas que si nos dedicáramos a enumerarlas ordenadamente, como han hecho, por ejemplo, R. Alexy o J. Habermas con las reglas del discurso práctico[163]. Imaginemos, pues, una situación de juego, dotada de las condiciones formales que aseguran la objetividad de los resultados (= su concordancia con la sensibilidad de los miembros de las sociedades democráticas en torno a la justicia): es una situación imparcial entre seres libres e iguales, que ignoran el lugar que ocuparán en la sociedad y también sus peculiaridades psíquicas y físicas (= velo de la ignorancia), hecho por el cual no podrán perseguir en la deliberación sus intereses concretos. Naturalmente, una descripción semejante nos enfrenta, sin más preámbulos, con el hombre nouménico kantiano[164].

---

[162] Según confesión de Rawls, el «constructivismo kantiano» intenta «establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y los primeros principios de la justicia, mediante un procedimiento de construcción» (KC, pp. 516).

[163] Cf. R. Alexy, «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en Normenbegründung, Normendurchsetzung, W. Oelmüller (ed.), Paderborn, 1978, pp. 22-58, fundamentalmente, pp. 36-51; J. Habermas, Moralbewusstsein.... pp. 97-102. El mismo Rawls justifica la utilización de este recurso teatral: «Decir que en la posición original se escogería una cierta concepción de la justicia equivale a decir que la deliberación racional que satisficiera ciertas condiciones y restricciones lograría alcanzar una cierta conclusión. De ser necesario, este argumento se podría formular de una manera más formal. De ahora en adelante hablaré, sin embargo, en términos de la noción de posición original. Esto es más útil y sugerente y pone de relieve ciertos rasgos esenciales que de otra manera podrían ser fácilmente pasados por alto» (TJ, p. 165).

[164] Para la posición original, vid. TJ, cap. III: KC, pp. 522 ss. La interpretación de la imparcialidad como universalización, aunque con matizaciones, ha sido trabajada por E. Tugendhat, «Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen in modernen Recht», en ARSP, Beih. N.F. 14 (1980), pp. 1-20; R. Wimmer, Universalisierung in der Ethik, Francfurt, 1980, pp. 163-168; J. Habermas, MoralbewuBtsein..., pp. 76-78.

Una de las preocupaciones de Kant consistía en justificar la igualdad, moralmente afirmada a pesar de las claras desigualdades empíricas —físicas o psíquicas— que existen entre los hombres. Si el cristianismo proclamó la igualdad de los hombres, misteriosamente creados a imagen y semejanza divina, la justificación secular kantiana de la igualdad apela a esa distinción, tan denostada posteriormente, entre hombre nouménico y hombre fenoménico: los hombres son desiguales en su constitución sensible (en lo que Rawls llama las «loterías» «natural» y «social»), pero iguales en su capacidad autolegisladora, iguales como seres nouménicos. Puesto que de la autonomía procede la dignidad humana, todos los hombres son igualmente dignos, tienen igual derecho a decidir y discutir las leyes por las que han de regirse.

Pero el carácter nouménico de los seres autolegisladores conlleva otra ventaja, además de la igualdad: puesto que a nivel nouménico no existen intereses empíricos, los seres nouménicos sólo pueden decidirse a la hora de legislar por intereses morales. Ello asegura la autonomía en el doble sentido de independencia frente a principios previos y frente a intereses empíricos, impropios de la persona moral.

Son estas dos ventajas del hombre nouménico kantiano —igualdad en cuanto autolegislador, autonomía en el doble sentido expuesto— las que Rawls tomará en préstamo para las «partes» de la posición original, dibujando con los siguientes rasgos el retrato de las personas morales: se trata de seres dotados de dos capacidades morales, a las que corresponden dos intereses no empíricos «de orden supremo», y de un tercer interés «de orden más elevado». Las *capacidades morales* son *el sentido de la justicia*, que consiste en la facultad de comprender principios de la justicia, aplicarlos y actuar a partir de ellos (es decir, la capacidad de establecer un acuerdo a partir de principios de la justicia), y *la facultad de formarse, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien*. A estas dos capacidades corresponden *dos intereses morales*, *de orden supremo*, que nos incitan a ejercitarlas. Por último, contamos con *un interés «de orden más elevado»* —no supremo— que nos impulsa a perseguir una concepción particular del bien, un esquema determinado de fines últimos[165].

Pertrechados con tales capacidades e intereses, nos encontramos ya en disposición de poner en marcha el procedimiento para construir los principios de la justicia. Las personas, deseosas de defender para el futuro la posibilidad de ejercer sus capacidades morales (deseo que responde a intereses morales y no empíricos) y su concepción particular del bien (deseo que liga al hombre nouménico con intereses empíricos), inician una deliberación en la que únicamente entran en juego las cosas que son generalmente necesarias para ello, y a las que Rawls denomina «bienes primarios»[166]. Los móviles de la deliberación son, pues, morales, aunque «egoístas» en el sentido de que cada jugador defiende *sus* intereses. Los propios intereses —piensa Rawls— no tienen por qué ser inmoralmente egoístas.

Por último, en sus deliberaciones las personas se comportan como seres racionales, porque utilizan los medios más adecuados para sus fines, sirviéndose de las leyes de la decisión racional. Y con esta sencilla afirmación entra en liza otro de los grandes temas de la tradición práctica, que es necesario perfilar como rasgo de la persona moral: la naturaleza de la racionalidad práctica

[165] Cf. KC, pp. 524-525.

[166] Cf. TJ, pp. 112-117; KC, p. 526

6. RECONSTRUCCIÓN DE LA RACIONALIDAD PRACTICA

El tema del carácter bicéfalo del intelecto práctico es ya un legado ético de larga tradición. Desde Aristóteles, dos servicios presta la razón que regula el obrar: producir objetos que constituyen el fin de la acción, o bien procurar una acción en sí misma buena; sin embargo, Aristóteles dejó ambas tareas en manos del intelecto calculador, deliberador. De ahí que Kant se creyera obligado a cargar a cuenta de los imperativos hipotéticos esta regulación prudencial y técnica de la acción, poniendo en manos de los imperativos categóricos la dirección de la acción moral. Ciertamente, la racionalidad calculadora es la que tienen en cuenta el neoclasicismo y las teorías económicas en general, y la que también Rawls *tiene in mente* en *Teoría de la Justicia* al caracterizar como «egoístas racionales» a las parles en la posición original. Tul egoísmo se trocará más tarde en *autonomía racional*, porque las partes persiguen sus intereses morales —como ya hemos aclarado— y recurren para ello a los medios más adecuados. Ahora bien, ¿cómo expresa Rawls los imperativos categóricos que, según Kant, constituyen la más auténtica expresión de la razón?

Ciertamente, los principios de la justicia, trasunto del carácter libre y racional de la persona, serán *incondicionados* como los imperativos categóricos[167]; pero, para asegurar que realmente brotan de la razón y no de intereses empíricos, es necesario recurrir a los intereses morales, al velo de la ignorancia y a la noción de *razonabilidad*, distinta a la de «racionalidad»[168].

Así como la *racionalidad* conviene a un individuo en cuanto tal y puede ejercerse por ello *monológicamente*, la *razonabilidad* posee un carácter *social*, porque sólo se entiende por relación con otros individuos con los que se pretende cooperar. Entendida la sociedad como un sistema de cooperación, es razonable pensar que cuantos cooperan deben compartir las cargas o bien beneficiarse de los logros de un modo adecuado, juzgado desde una medida apropiada de comparación. Puesto que las partes en la posición original están cubiertas por el velo de la ignorancia, la medida de comparación es imparcial y los imperativos resultantes —los principios de la justicia— son categóricos en su aplicación a la estructura básica de la sociedad. Podemos decir, pues, que si la racionalidad calculadora («lo racional») es individual y se ejerce monológicamente, la «razonabilidad» conecta al individuo con la sociedad, y se encuentra a la base del sentido de la justicia. La razón moral es la que logra establecer y fomentar la intersubjetividad, no la que discurre monológicamente sobre los medios más adecuados para alcanzar el propio bien. Y en este sentido, también Rawls apuesta por esa acreditada tradición etico-política, de raigambre tanto liberal como socialista, que ve en la realización de la intersubjetividad el momento de la moralidad. La razón práctico-moral es, desde Kant, intersubjetiva, no monológica; a partir del descubrimiento hegeliano del reconocimiento recíproco, se apunta en ella ese carácter dialógico que podrá salir a la luz en nuestros días gracias al «giro lingüístico»[169].

Para completar el «retrato-robot» de la persona moral, sólo nos resta articular los movimientos de la razón práctico-calculadora y la razón práctico-moral, articulación que no presenta gran dificultad porque Rawls la describe explícitamente, destacando el carácter deontológico de su filosofía práctica. «Lo razonable —afirmará nuestro autor— presupone y subordina lo racional»[170]. Lo razonable presupone lo racional porque sin

[167] Cf. TJ, pp. 289

[168] Para la distinción y articulación entre lo «racional» y lo «razonable», vid. KC, pp. 528-533.

[169] He tratado estos temas ampliamente en mis trabajos citados en nota 11. 35 KC, pp. 530.

[170] . 35 KC, pp. 530.

contar con seres racionales, empeñados en perseguir sus propios fines, mal puede iniciarse cooperación alguna; pero, por otra parte, lo razonable subordina lo racional porque la prosecución de tales fines sólo puede efectuarse en el marco de las condiciones formales en que tiene lugar la deliberación de las partes[171]. Dentro de este marco de lo justo quedan absolutamente limitados los fines que cada individuo se propone.

Podemos decir, en conclusión, que la fundamentación ética del derecho, delineada por Rawls, descansa en la autonomía real de los hombres, tal como la conciben los ciudadanos de los países democráticos desde una acreditada tradición: es el reconocimiento del carácter autolegislador de sus componentes el que presta al proceder democrático un valor moral y proporciona, por tanto, un fundamento de legitimidad. Pero, por esa misma razón, sólo podemos hablar de normas legítimas o justas si se atienen a los principios que esos mismos componentes elegirían en unas condiciones ideales, que garantizan la justicia de la elección y que expresan la unidad de la racionalidad práctica en su doble función, empírica (lo «racional») y pura (lo «razonable»). Esta unidad se reforzará con el tiempo si los ciudadanos de las sociedades democráticas viven según los principios de la justicia, como ciudadanos libres e iguales. Por «libres» entendemos aquí que se consideran autorizados para presentar exigencias a sus instituciones dentro de ciertos límites, puesto que poseen una concepción del bien; «iguales» significa que todos son capaces de comprender una concepción pública de la cooperación social y de actuar a partir de ella; por tanto, se consideran con igual derecho a determinar, tras la reflexión debida, los principios de la justicia.[172]

Una forma social de vida que se atenga a estas nociones de libertad e igualdad tendrá como fruto aquella tercera «concepción-modelo» a que aludimos anteriormente y que expresa de algún modo la utopía rawlsiana: la sociedad bien ordenada. En ella se consuma la unidad de la razón práctica porque los ciudadanos, habiendo experimentado el carácter beneficioso de vivir desde la justicia, la consideran como un elemento indispensable de la felicidad: lo racional necesita de lo razonable, lo bueno precisa lo correcto, la felicidad es impensable sin justicia; en suma, el bien del individuo requiere la cooperación social entre personas morales entendidas al modo kantiano. Nos encontramos, pues, ante una *versión liberal* de la necesidad del diálogo y la cooperación, que hace de lo intersubjetivo un instrumento de la felicidad individual, aunque con matizaciones kantianas.

7. UNA JUSTIFICACIÓN EMPÍRICO-PRACTICA DEL DERECHO LEGITIMO

Como apuntamos al comienzo de este capítulo, la propuesta rawlsiana ha provocado innumerables críticas y comentarios en diversas ramas del saber[173].

---

[171] Representativas de estas restricciones son la condición de publicidad de los principios, el velo de la ignorancia, la simetría de las partes y la estipulación de que la estructura básica es el objeto primero de la justicia.

[172] Cf. KC, pp. 543-547

[173] Dada la imposibilidad de recoger la ingente bibliografía existente sobre Rawls, me limitaré a citar como ejemplo algunos de los trabajos elaborados entre nosotros: J. Muguerza, La razón sin esperanza, pp. 234 ss.; Desde la perplejidad, pp. 153 ss.; F. Vallespín, Nuevas teorías del contrato socia del Derecho. III (1986), pp. 609-632; J. Rubio, Ética constructiva y autonomía personal, Madrid, 1992; E. Martínez Navarro, Solidaridad liberal, Granada, 1999.

Cf. TJ, P. 293

Cf. ibíd, p. 648

Cf. KC, pp. 552-554. Un tipo de fundamentación empírica intenta también E. Tugendhat —en este caso, de la moral— compartiendo el empeño por insertar sus descubrimientos en el proceso de socialización. Cf. al respecto

Entrar en su exposición y crítica no es asunto de este trabajo, y por ello voy a limitarme a exponer mi propia desconfianza frente a la oferta de Rawls —oferta que, por otra parte, considero sumamente lúcida— en un punto nuclear, que atañe directamente al tema del que en este capítulo venimos tratando: *el presunto carácter normativo de los principios de la justicia.*

Prescindo con ello del contenido de los principios, acogiéndome a la separación que el propio Rawls establece entre el procedimiento legitimador y los principios de la justicia, indicando la posibilidad de atender a una sola de ambas partes. A mayor abundamiento, tal vez lleve razón Habermas cuando critica a Rawls por delinear unos principios con contenido, tarea que excede la competencia de un filósofo moral «procedimentalista». El ético «postconvencional» se ocupa en señalar los rasgos formales del procedimiento, pero no el contenido de las normas. Si Rawls pretende construir una teoría «sustantiva» de la justicia, superando el formalismo kantiano, debe recordar que las normas materiales son asunto del hombre de la calle y no del filósofo moral.

Por ello, prescindiendo del contenido de los primeros rawlsianos, nos limitamos a poner en cuestión un rasgo formal: su pretensión de normatividad, que les permite regular la conducta discriminando entre normas justas e injustas. Obviando las dificultades que puedan presentar el iusnaturalismo «epistemológico», el positivismo jurídico, el utilitarismo o el perfeccionismo, apuesta Rawls por el «constructivismo kantiano», por la *justificación práctica* que —siguiendo al filosofo de Kónigsberg— pretende objetividad práctica, y no verdad ni objetividad teórica.

Pero también Rawls pretende eludir la vertiente «peligrosa» del kantismo, renunciando a cualquier pretensión metafísica o trascendental. Ya en *Teoría de la Justicia* anunció que la suya era una *teoría empírica*[174]; y si en esta obra incurrió en el «error» de anunciar pomposamente que situarse en la posición original equivale a contemplar el mundo *sub specie aeternitatis*[175], se retractó más tarde sobradamente de una afirmación que le hubiera enfrentado con el clásico problema de conjugar *trascendentalismo e historia*. Fue Hegel quien se enfrentó valerosamente a esa problemática legada por Kant, problemática que sigue constituyendo el núcleo de la reflexión hermenéutica: ¿cómo señalar condiciones de posibilidad o de inteligibilidad de la acción humana, sin que a la vez sean normativas? y ¿cómo defender su carácter normativo sin renunciar a la historicidad? Si la historicidad significa total relativismo, entonces carece de sentido el juicio moral (los «juicios meditados»); pero si las condiciones de inteligibilidad valen intemporalmente, hemos renunciado a la historia.

El «constructivismo» de Kant optó por la normatividad de las condiciones de posibilidad en el marco de una teoría metafísico-trascendental; el «constructivismo kantiano» de Rawls parece pronunciarse por el relativismo histórico: la teoría empírico-práctica de la justicia sólo tiene fuerza normativa para las sociedades democráticas que ya poseen un determinado concepto de persona, y en la medida en que lo mantengan. Tiene, sin duda, la ventaja de la funcionalidad, porque quienes ya consienten implícitamente en los principios de la justicia pueden promulgarlos como principios públicos e incluso insertarlos en el programa educativo, haciendo de ellos el norte de las sociedades democráticas[176]. Pero, ¿qué ocurre con la fuerza normativa de los principios de la justicia, si el concepto de persona varía?

---

robleme der Ethi

pp. 138 ss. Tal

ez el prejuicio antimetafisico podría verse paliado por nuevas concepciones de metafísica. Vid. J. Conill, El crepúsculo de la metafísica, Barcelona, 1988.

(Reelaboración de «Reto y ambigüedades de la Ilustración», Actas del III Simposio de Teología histórica, Valencia,

A mi juicio, resulta más prometedora una «tercera vía», que conjuga trascendentalismo e historia, atendiendo al carácter evolutivo de la conciencia moral-jurídica, pero, a la vez, al valor normativo de las condiciones insuprimibles del sentido de los juicios.

1984, pp 33-49 Para esta Parte IV del libro ver también A. Cortina, Ética civil y religión, Madrid, 1995; Hasta un pueblo de demonios, cap

IV. ¿ETICA SIN RELIGIÓN?

9. RAZÓN ILUSTRADA E IDEA DE DIOS•

1. ¿QUE ES LA ILUSTRACIÓN?

Resulta difícil iniciar un trabajo sobre la Ilustración sin plantear la famosa pregunta kantiana «¿qué es la Ilustración?» y sin intentar, en principio al menos, una respuesta. Y resulta imposible bosquejar una contestación aceptable sin recordar desde el comienzo que el término «Ilustración» es ambivalente, porque nos refiere, tanto a una época histórica, como a una forma de vida.

Efectivamente, la Ilustración se presenta como un período de la historia occidental, enclavado en el marco más amplio de la modernidad. Concretamente aludimos con este término al siglo XVIII, también llamado siglo de las Luces, de la Razón o época de la Filosofía. Según los expertos en la materia, dos fechas significativas delimitarían el siglo de las Luces: la revolución liberal inglesa de 1688, a la que sucede el Edicto de Tolerancia de 1689, y la revolución francesa de 1789, A este período histórico nos referiremos a lo largo del capítulo, pero no sin antes recordar que el siglo XVIII engendra un *ethos*, una forma de vida, que trasciende ampliamente sus fronteras y que, con diferentes medios de expresión, permanece vivo en nuestros días. ¿En qué consiste este «modo de ser ilustrado»?

1.1. RAZÓN CRÍTICA FRENTE A OSCURANTISMO DOGMÁTICO

Es indudable que la raíz de toda actitud ilustrada consiste en la *oposición al oscurantismo*. En este sentido la expresión «esclarecimiento» resulta más adecuada que el término «ilustración» para designar el objetivo de los ilustrados: encender la luz en las dimensiones humanas sumidas todavía en la oscuridad.

Evidentemente, apreciar la falta de luz supone haberla contemplado en algún otro lugar, y esto es lo que ocurre en el caso del *ethos* ilustrado: el progreso de las ciencias de la naturaleza contrasta violentamente con el paso cansino de aquellos saberes que se ocupan directamente de la conducta humana y tienen, por tanto, repercusiones en la vida individual y social. Mientras que las ciencias de la naturaleza avanzan con seguridad, la filosofía, la moral, la religión, la economía, el arte, la política y la historia están muy lejos de su objetivo: la felicidad humana. Ni siquiera es posible averiguar, en medio de sus perpetuas disputas, si hemos avanzado un solo paso.

Esta es, a mi juicio, la clave del *ethos* ilustrado: la urgencia de introducir en los saberes que rigen la conducta la claridad que ya brilla en los de la naturaleza, para lograr el auténtico progreso, que es la transformación del obrar con vistas a la perfección o a la felicidad.

[I]I

Ampliando un poco la cita, el texto es el siguiente: «La religión por su santidad y la legislación por su majestad quieren generalmente sustraerse a la crítica. Pero entonces suscitan contra sí sospechas injustificadas y no pueden aspirar a un respeto s

¿Cómo han conseguido progresar las ciencias de la naturaleza? Utilizando como criterio de certeza ante la verdad de un juicio una *fuerza común* a todos los hombres llamada *razón*. Es menester, pues, aplicar también esta facultad al ámbito de la acción, en el que todavía ejercen su dominio la autoridad y la tradición como criterios de asentimiento ante la verdad de un juicio; por ello, no hay progreso en la acción y la felicidad parece inaccesible.

Efectivamente, estos dos criterios de certeza se mantienen como irrecusables en las «ciencias humanas», logrando que los enunciados y mandatos que sobre ellos descansan constituyan auténticos *dogmas*; es decir, enunciados y mandatos inmunizados contra cualquier discusión posible. Las autoridades políticas y religiosas se valen de ellos para organizar la convivencia y también constituyen el instrumento preferido de fanáticos e intolerantes. El siglo XVIII —y esto es clave— lleva muy marcada la huella de las guerras de religión, de las monarquías absolutas, de los pactos religioso-políticos; como también tiene grabado el gusto amargo de la superstición y la intolerancia.

Aunque las masas no lo sepan ni lo sientan, es urgente extender a la vida filosófica, moral, religiosa y política la luz de la razón para destruir los dogmas y sus funestas consecuencias prácticas. La razón no tiene que detenerse, como en el siglo XVII, ante dogmas que se pretendan sagrados; a su crítica debe someterse cuanto «pretenda aspirar a un respeto sincero, que la razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen»[177]. En este sentido, la actitud ilustrada perdura actualmente en cuantas corrientes aprenden su claridad en las ciencias[178]; sin embargo, el *ethos* ilustrado del XVIII tiene su especificidad centrada en el concepto de razón.

Como muy bien señala Cassirer, el siglo XVIII vive la experiencia de una fuerza homogénea y unitariamente informadora, cuyo despliegue produce un progreso indefinido; esa fuerza imparable, común a todos los hombres, se sustantiva con el nombre de «razón»[179]. Su modo de proceder no se aprende en las matemáticas, como creen los racionalistas, porque en las ciencias de lo real partir de *axiomas* y deducir un sistema a partir de ellos significa partir de *dogmas* y deducir una realidad arbitrariamente construida. El método racional es el que triunfa en la física de Newton: *el analítico*[180]*.*El punto de partida y el criterio último de verificación para tal método son los hechos; pero los hechos poseen un orden, una conexión unitaria, que no puede proceder de la experiencia porque son comunes a todos los hombres. Este orden se atribuye a la razón, que queda instituida como facultad de lo universal. La tarea de la filosofía consiste, como en Newton, en

---

[n]cero, que la razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen». I. Kant, Kr. r. V., A XII

«Ilustración» significa, pues, razón crítica, esclarecedora del saber y el obrar en su totalidad, frente al dogma que se pretende inmune a la razón. En este sentido, suele considerarse ilustrados a los sofistas y extender tal calificativo a corrientes c

[n]temporáneas como el materialismo histórico, la crítica de las ideologías, el racionalismo crítico, la «ilustración aplicada» de que habla Dahrendorf o la «ilustración sociológica» de N. Luhmann. Para cada una de estas corrientes contemporáneas el ansia de esclarecimiento supone un reto específico a la religión. El marxismo entenderá como dogmatismo las ideologías —entre las que la religión se encuentra— e identificará, por tanto, el esclarecimiento con la crítica de las ideologías. Mientras que su heredera, la Teoría Critica, levantará acta de la consumación del proceso secularizador: la esperanza en la salvación se convierte en esperanza en la emancipación.

Vid. Cassirer, Filosofía de la Ilustración, México, 1972, pp. 20 ss.

En exaltar la superioridad del método analítico coinciden el Tratado de Metafísica de Voltaire, la Introducción a la Enciclopedia de D'Alembert y la kantiana Deutlichkeit.

J. Haber

[a]s, «Dogmatismo, Razón y Decisión», en Teoría y Praxi. Ensayos de Filo

[o]fía Social, Buenos Aires, 1966, PP- 127-163

Ibid.. p. 129

Beanlwonung der Frage: Was ist Aufklärung?, VIII, p 35.

Hume representa una excepción en este sentido, puest

ascender hasta la hipótesis: en indicar las condiciones generales de los hechos, sin pretender aventurar afirmaciones que no encuentren nuevamente su refrendo en los hechos.

Este punto es de capital importancia para nuestro tema: los contenidos de la religión —o de cualquier otro saber— sólo saldrán airosos del examen racional si se someten con éxito al doble canon de la universalidad (que todo hombre pueda comprenderlos y aceptarlos) y de los hechos (que sean necesarios para comprender un hecho). En caso contrario, nos encontramos ante el dogma y la superstición.

La razón ilustrada es, pues, la facultad de lo universal, que se ve urgida a criticar los ámbitos todavía inaccesibles, utilizando siempre los hechos como piedra de toque. Sin embargo, no cabe entender tales hechos al modo positivista.

1.2. RAZÓN LIBERADORA E INTERESADA

El *ethos* específico del siglo XVIII, y que pervive en nuestros días, no entiende la razón de un modo tan formal como a primera vista pudiera parecer. Y es importante destacarlo porque el reto a la teología y a la religión lanzado por la actividad de este siglo no se identifica, en su conjunto, con el que pudiera suponer una actitud ilustrada-positivista o ilustrada-decisionista. Según Habermas, a quien me sumo, la *Aufklärung* se refería a la oposición entre razón y dogmatismo de un modo no positivista y no decisionista[181].

De un modo *no decisionista*, porque, frente al Racionalismo Crítico, para quien la opción por la razón crítica o por el oscurantismo es una decisión irracional (las decisiones últimas ya no pueden ser justificadas), la Ilustración del siglo XVIII identifica «razón» y «opción por la razón», porque entiende a la razón como ya interesada en su propia tarea, que es la liberación.

Por otra parte, la época de que nos ocupamos entiende la relación entre razón y dogmatismo de un modo *no positivista*, porque no concibe la colaboración de las ciencias en el proceso de liberación desde el modelo científico-técnico, sino como ayuda esclarecedora al servicio de la razón moral. Ambos puntos —el interés liberador de la razón y el papel de las ciencias en el logro de la emancipación— son fundamentales para entender la relación entre la Ilustración, la religión y la teología; por ello, los aclaramos brevemente.

A juicio de Habermas, la Ilustración del XVIII supone una transformación en las relaciones entre teoría y praxis. En la tradición de la «gran filosofía» la teoría se ocupaba de la esencia humana y, por tanto, bosquejaba el marco para la realización de la vida feliz, posible por la praxis. Pero a partir del siglo XVIII la situación cambia: en vez de enfrentarse con la esencia humana, la teoría tiene que habérselas con un género humano que se produce a sí mismo progresivamente a través de la praxis. Su esencia no le viene dada por naturaleza, sino que es un destino a realizar a través de la historia. De ahí que la realización de la vida feliz se distienda a lo largo de la historia universal. La *praxis* racional se entenderá ahora como *liberación* frente a un forzamiento exteriormente impuesto; la teoría deviene esclarecimiento guiado por el interés liberador. La razón ilustrada no es, pues, aséptica: en su propia estructura contiene un *interés liberador*, que confía en satisfacer progresivamente en el transcurso de la historia mediante su actividad propia, la reflexión.

[??]que reduce la religión a sentimientos patológicos en los Diálogos sobre la Religión Natural y en la Historia Natural de la Re

Este interés liberador en la época que nos ocupa todavía es ambivalente: sirve en ocasiones para conectar con la trascendencia, porque sólo Dios puede consumar la liberación total. Sin embargo, se va bosquejando también la posibilidad de una historia secular, en la que el hombre tome las riendas de su propia salvación. La esperanza cristiana en el cumplimiento de la promesa salvífica se convertirá en esperanza humana en el cumplimiento secular de la emancipación.

En este proceso reflexivo-liberador *la aportación de las ciencias no se entiende de un modo positivista,* y con ello entramos en el segundo de los puntos anunciados. Las ciencias tienen la misión de aclarar la naturaleza de las cosas y de los hombres para lograr una acción encaminada a la felicidad. Sin embargo, en la medida en que se desarrollan las sociedades industriales, las ciencias se «positivizan» porque se convierten en fuerzas productivas de la evolución social; se limitan a producir recomendaciones técnicas, a suministrar instrucciones para manejar procesos objetivados. La más grave secuela del positivismo, según Habermas, consiste en confundir el *actuar* con el *manipular*, en confundir *poder técnico y saber práctico*[182]. Si el saber se limita a lo que se deja manipular, el destino de la religión es claro. Sin embargo, la Ilustración del siglo XVIII no es responsable de tal reduccionismo, sino que aprecia la colaboración esclarecedora de las ciencias con vistas a la felicidad.

1.3. RAZÓN AUTÓNOMA

Si el Siglo de las Luces puede coincidir con la Teoría Crítica en ese *ethos* interesado, esperanzado, no positivista, no cientificista, también es cierto que posee en exclusiva una propiedad: achaca a la propia razón el retraso del esclarecimiento frente al dogmatismo. Ni la infraestructura económica, ni el insconsciente psíquico, ni la estructura sistemática o la dotación genética determinan el lento caminar de la facultad común a los hombres. La causa reside en su falta de osadía, que no de capacidad. Y con ello no podemos por menos de remitirnos a la Carta Magna de la Ilustración, confirmada en lo esencial por las *Lecciones de Filosofía de la Historia* hegelianas, el famoso comienzo del tratado kantiano *¿Qué es la Ilustración?*

> «La *Ilustración* —reza el texto celebérrimo— es *la liberación del hombre en su culpable incapacidad*. La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse de ella por si misma sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón! He aquí el lema de la Ilustración»[183].

Detengámonos en estas delirantes frases, que no se cuestionan siquiera la posibilidad de que los prejuicios formen parte de la estructura misma de la razón o de que se encuentre determinada por elementos externos a ella. *La razón es autónoma: tiene sus propias leyes*. Si se arma del suficiente coraje, a través de un proceso de esclarecimiento, puede conducir a los hombres a la plenitud que los dogmatismos le niegan. Por ello, es culpable de no sustituir a la autoridad y a la tradición como guías de la conducta. ¿Qué suerte puede depararle a la religión una razón que pretende desenvolverse «sin la guía de otro»? ¿No consiste el acto de la fe en la revelación en un acto de confianza racional en la guía de otro? Parece, pues, que evitar la heteronomía y el subsiguiente oscurantismo exigen socavar los cimientos de la religión revelada.

---

[i]gión. Sin emba

[g]o, es interesante señalar que el espíritu ilustrado de H

2. ETHOS ILUSTRADO Y RELIGIÓN REVELADA

2.1.¿SUPRESIÓN DE LA RELIGIÓN REVELADA?

La naturaleza de la razón, tal como la hemos caracterizado, parece *prima facie* rechazar toda religión revelada. Una *razón crítica* debe considerar dogmática la aceptación de la guía de otro, el acto de confianza en que consiste el acto de fe. Una *razón interesada* en la liberación de la infelicidad, que proyecta sus planes en la historia, ha secularizado el esquema cristiano de la historia de la salvación y no precisa una ayuda sobrenatural para realizar el Reino de Dios en la tierra. Una razón, que sólo reconoce como experiencia humana —no meramente individual— *la experiencia de lo universal y necesario*, repudia por irracional, por inhumana, una revelación que se produce en el tiempo y para la que no cabe un asentimiento necesario, sino individual, contingente, a través del acto de fe. Una *razón autónoma* como la descrita debería ver en el Dios revelado únicamente un competidor. ¿Exige, pues, el progreso en la ilustración eliminar al Dios de Jesucristo? ¿Es éste el resultado de la Ilustración?

Ciertamente, en el amplio marco de la Ilustración dieciochesca, que se extiende fundamentalmente y con diferentes matices en Inglaterra, Francia y Alemania, existen respuestas afirmativas a esta pregunta, porque en tales casos el ideal de autonomía se plasma en el materialismo y el ateísmo. Es el caso de autores como Lamettrie, D'Holbach, Helvetius, Sade y Mandeville. Sin embargo, ni tales respuestas proceden de las figuras más relevantes, ni constituyen la actitud más coherente con los planteamientos de la Ilustración[184].

La actitud general de la época frente al tema religioso no es de rechazo frívolo, cientificista o libertino. Me atrevería a decir que, en su conjunto, es la actitud cautelosa de quienes, al comprobar las consecuencias prácticas de la religión (alianza con el poder, fanatismo, guerras religiosas), intentan examinar cuidadosamente en ella qué podemos aceptar, porque contribuye al progreso humano, y qué debemos repudiar como fuente de infelicidad. El único canon que se ha revelado progresista es la razón: a él tendrán que someterse, tanto los contenidos de la *religión revelada*, como los de la *teología filosófica*. La religión revelada es un hecho, en cuanto que se acepta mayoritariamente en Occidente, respetable como tal hecho; sometida a la prueba de la universalidad, dará un nuevo precipitado: *la religión natural*.

Por su parte, la teología llamada «racional», que forma parte de la metafísica, tiene que demostrar que verdaderamente puede seguir llamándose racional con todo derecho. En este caso el resultado del test es diferente para dos vertientes humanas: a nivel teórico el *deísmo* y el *agnosticismo* son las únicas respuestas viables; pero para dirigir nuestras acciones, es decir, a nivel práctico, es razonable afirmar que Dios existe, e incluso determinar en cierto modo su esencia.

A continuación trataremos brevemente de estas propuestas novedosas de la Ilustración en materia religiosa, tanto de las mayoritariamente aceptadas —*deísmo y*

[m]e se reduce casi exclusivamente a esta crítica a la religión. Su desconfianza en la razón y su conservadurismo político le alejaron de la actitud ilustrada. Vid. L. L. Bongie, David Hume. Prophet of the Counterrevolution, Oxford, 1967. Para un análisis de las relaciones entre Ilustración y fe religiosa vid., entre nosotros, J. M. G. Gómez-Heras, Religión y Modernidad. Córdoba, 1986.

Cf. G. W. Leibniz, Theodicée. Opera Philosophica Omnio. Erdmann, 1959, p. 506

Para el tratamiento que Voltaire confiere a la religión, vid. R. Pomeau. La religión de Voltaire, París, 1974.

Para el agnosticismo teórico de Kant, vid. A. Cortina, Dios

religión natural—, como de las minoritariamente defendidas, pero de suma trascendencia histórica: el *agnosticismo teórico y la teología moral*.

2.2. EL DEÍSMO TEÓRICO

Como es sabido, el deísmo constituye una postura «creyente», en cuanto afirma sin ambages la existencia de Dios, bien porque la considera evidente, bien porque precisa a Dios como causa del mundo. Sin embargo, el deísta se confiesa impotente para conocer la esencia divina, se presenta como un agnóstico esencial, aunque no existencial. ¿Qué razones le conducen a este agnosticismo esencial?

En el período histórico que nos compete podríamos señalar tres razones estrechamente ligadas entre sí: la irracionalidad teórica del problema del mal, la imposibilidad de extender los conceptos teóricos más allá de la experiencia, pretendiendo que sigan conservando el sentido y la significación que tienen para nosotros, y, consecuentemente, el riesgo que corremos con tal propasamiento de crear dioses a nuestro gusto. Este propasamiento es peligroso, sobre todo, por sus consecuencias prácticas.

Empecemos por el secular problema del mal, que ha sido y es una de las piedras de escándalo para La razón y el sentimiento humanos. El siglo XVIII vive con especial virulencia esta difícil conciliación entre la existencia de un Dios omnipotente y bueno con la realidad innegable del mal en el mundo A ello contribuye la irritante solución ofrecida por Leibniz, que, haciendo gala del afán sistemático-racionalista del siglo anterior, diluye el absurdo del mal en el mundo de los composibles y justifica la elección divina de un mundo dolorido que, en definitiva, es el mejor de los posibles[185].

La afirmación de que, en realidad, todo va bien es irritante. El mal existe. Cabe afirmar con Voltaire que, si no todo va bien, todo es pasable; o que la solución más sensata consiste en cultivar el propio jardín[186]; sin embargo, la respuesta más extendida es el *deísmo*. De Dios sabemos que pone en marcha el mundo, pero desconocemos su posterior actuación en él; el mecanismo de la naturaleza explica las desgracias físicas y la libertad humana las morales. En todo caso, el problema del mal seguirá constituyendo un reto a nivel práctico: según Rousseau, la actitud más útil para proponerse una vida verdaderamente buena no consiste en preguntarse por qué existe el mal, siendo Dios bueno, sino por qué los hombres son como son.

Otro de los factores desencadenantes del deísmo es, como dijimos, la constatación de que resulta imposible extender los conceptos teóricos más allá del ámbito de la experiencia, pretendiendo que sigan conservando sentido y significación. La razón analítica no quiere caer en el error dogmático de quienes, tomando puros conceptos, pretenden construir la existencia y la esencia de Dios sin recurrir a la experiencia verdaderamente. La solución consiste en confesar que de la esencia de Dios nada sabemos a nivel teórico.

Aun cuando esta opción sea mayoritaria, no resulta —a mi juicio— coherente: si no podemos extender nuestros conceptos más allá de la experiencia, tampoco podemos seguir manteniendo que, sin embargo, Dios *existe* como *causa del mundo*. En este punto

[e]n la Filosofía Trascendental de Kant, Salamanca, 1981. cap. I
I- Kant. Kr. Uk

V., p. 459
Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, VIII, p. 357, nota.
J. Locke, Ensayo sob

se insertan las críticas a la teología teórica, elaboradas por Kant sistemáticamente; las críticas a los argumentos ontológicos, cosmológico y tísico-teológico. La propuesta kantiana resulta más consecuente que el deísmo: puesto que la razón teórica no logra conceptos con significado más que en su aplicación a la experiencia, de Dios nada sabemos en este nivel, ni esencial ni existencialmente. El agnosticismo teórico es más riguroso que el deísmo[187]. En cualquier caso, tanto el agnosticismo como el deísmo teóricos repudian el teísmo teórico por un doble motivo: porque es un producto de la *ignava ratio* —enemiga declarada de la Ilustración— y por sus funestas consecuencias prácticas.

La *ignava ratio*, la razón perezosa, considera aceptable cuanto prueba el contenido de la fe, aunque sea aparentemente. Ello supone admitir un engaño y, además, cuando el engaño se descubre, conduce a los hombres a repudiar, no sólo la demostración, sino también el contenido de la fe.

Por otra parte, el teísmo teórico tiene funestas consecuencias en el ámbito práctico, al menos, en un triple sentido. En primer lugar, las autoridades civiles y eclesiásticas del momento pueden valerse de un dios creado a la medida de sus deseos para imponer a los súbditos cuanto les plazca, recurriendo a una presunta voluntad de Dios. En segundo lugar, el pueblo cae en toda suerte de figuraciones y supersticiones que le alejan de la felicidad. Por último, la pretensión de conocer a Dios mediante conceptos, cuyo significado allende la experiencia desconocemos, nos lleva a la idolatría, a la «ilusión supersticiosa de poder hacerse agradable al Ser Supremo por otros medios que por una disposición moral»[188]. Las figuraciones teóricas en el terreno teológico conducen a una conducta inmoral: la convicción de que se agrada a Dios mediante el culto, los sacrificios, e incluso la guerra y la tortura.

> «Las fiestas de acción de gracias que se celebran durante la guerra con ocasión de una victoria; los himnos que se cantan al Señor de los ejércitos (. .) todo eso forma un contraste no pequeño con la idea moral del Padre de los hombres»[189].

La *idea moral* del Padre de los hombres: é*sta será la clave religiosa y teológica de la Ilustración*. Si de Dios, en verdad, poco (deísmo) o nada (agnosticismo) podemos decir a nivel teórico y, sin embargo, la razón no se aviene a desembarazarse de su idea, se debe a la influencia positiva que puede tener en la realización moral de los hombres. La religión y la teología están al servicio del progreso moral de la humanidad; situarlas en otro contexto significa privarlas de todo sentido. De ahí que, tanto la religión natural, como la teología moral —las otras dos nuevas ofertas de la Ilustración— tengan su fundamento en *el valor que la idea de Dios supone para la moral*. Sin embargo, la evolución de cada una de ellas será diferente: mientras la religión natural terminará reduciéndose a moral, ya que de ella cobra todo su sentido, la teología moral puede seguir manteniendo la necesidad de que exista Dios.

---

[e] el Entendimiento humano, libro IV caps. XVIII y XIX.
G. E. Lessing, La Educación del Género Humano; I. Kant, La Religión

[d]entro de los límites de la me

[a] Razón
Streit, VII, p. 48
Para la teología moral de J. J. Rousseau, vid

2.3. LA RELIGIÓN NATURAL

La religión natural inicia su andadura con Locke y el deísmo inglés[190] como un mero intento de contrarrestar el fanatismo y las extravagancias religiosas, poniendo límites a la fe como órgano de conocimiento. Las religiones reveladas obligan a realizar dos tipos de acto de fe: el de aquéllos que son receptores directos de la revelación, y que captan su verdad como evidente, y el de quienes tienen que creer por tradición en una revelación que los primeros dicen haber recibido. ¿Cómo es posible asegurarse de la verdad de la presunta revelación transmitida? Nuestro único juez supremo es la razón y, por ello, a su criba debe someterse cualquier contenido que se considere revelado por tradición. Pero, sobre todo, si Dios pretende que su voluntad sea universal y atemporalmente conocida, no puede limitarse a una revelación *histórica*, producida en un tiempo determinado con unos medios determinados; la voluntad de Dios tiene que ser accesible, universal y atemporalmente, a cualquier hombre.

Al hilo del XVIII la religión revelada, en su afán de universalidad racional, va perdiendo concreción histórica, particularidad y carácter sobrenatural, hasta llegar a las paradigmáticas formulaciones de Lessing y Kant, en las que queda diluida toda diferencia entre religiones positivas en una única religión universal, insensible a la historia, servidora del ideal moral[191] ilustrado.

La historia humana es la historia del crecimiento moral humano que, en determinados momentos de sus comienzos, recibe una ayuda especial de Dios para que los hombres conozcan con mayor rapidez (Lessing) o mediante un apoyo sensible (Kant) lo que en definitiva estaba inserto en nuestra razón. Jesucristo constituye el ideal moral de la humanidad. Si Dios confirma su actuación con signos maravillosos es para ayudar a creer a una humanidad todavía infantil moralmente. Pero el crecimiento en la ilustración moral hace ya innecesarios tales signos e incluso los torna incomprensibles para nosotros. Nos vemos obligados a interpretarlos para entenderlos y ello sólo es posible a través de la razón. «El dios en nosotros —dirá Kant en *El Conflicto de las Facultades*— es el exegeta mismo, porque no comprendemos a nadie más que a aquél que nos habla por nuestro propio juicio»[192].

Sólo a través de la *razón moral* podemos lograr una interpretación de las distintas revelaciones positivas que pueda comprenderse universalmente; sólo en beneficio del progreso moral puede nuestra interpretación estar garantizada. Una fe personal, contingente, en la persona de Cristo es, en realidad, una fe superflua, porque resulta innecesaria para admitir las verdades morales, dado el grado de desarrollo alcanzado. El cristianismo, por su superioridad moral, está destinado a convertirse en religión universal, pero a costa de hacerse a-histórico, a costa de borrar las particularidades, a costa de eliminar la contingencia del acto de fe, a costa de interpretar racionalmente la totalidad de su aportación; a costa, en definitiva, de reducirse al ideal moral de la Ilustración.

2.4. LA TEOLOGÍA MORAL

Precisamente la moral constituirá también el elemento clave de la teología filosófica que la Ilustración aporta como novedad: la teología moral. Ciertamente, es una oferta

[??]A. Pintor Ramos, El Deísmo religioso de Rousseau, Salamanca, 1982. Para la t

[o]logía moral de Kant, vid. A. Cortina, Dios en la filosofía trascendental de Kant, caps. II y III. Para la

[f]e moral como grado

minoritaria en comparación con el deísmo y la religión natural que, asistemáticas y poco rigurosas, se adecuan más al gusto del siglo. Sin embargo, esta nueva teología filosófica, sistematizada por Kant en la línea de Rousseau, tiene una repercusión histórica ilimitada y es la única propuesta del siglo XVIII que permite afirmar la existencia de Dios[193].

Por vez primera en la historia, la teología moral traslada completamente el problema de Dios desde el campo de la lógica (argumento ontológico) y desde la cosmología (argumentos cosmológico y teleológico) al ámbito humano: tenemos que admitir que Dios existe, no para eliminar la *contradicción lógico-formal* que se produciría al afirmar la no existencia de un ser cuyo concepto contiene todas las perfecciones posibles; no para eliminar la *contradicción lógico-real* de que exista un mundo contingente sin un Ser Necesario o que el orden cósmico carezca de un Ordenador Supremo. Dios tiene que existir para que se destruya un *absurdo lógico-humano, lógico-moral*: que los hombres buenos, como muestra la experiencia, no reciban más pago que la desgracia y, sin embargo, los malvados gocen de la felicidad. ¿El orden de la naturaleza es insensible al orden moral? La experiencia de esta contradicción (que hizo gritar tantas veces al justo del Antiguo Testamento: «se reirán de mí mis enemigos y preguntarán ¿dónde está su Dios?») es la que exige que exista un Dios para que el mundo moral humano no se vea abocado al absurdo.

Así lo ha vivido la humanidad y, sin embargo, los filósofos no han sabido traducir argumentativamente su vivencia. Mucho antes de que los hombres echaran de menos a un Dios para justificar el orden lógico-formal; mucho antes de que le necesitaran para dar razón del orden natural, precisaban a un Dios para poder confiar, para poder esperar que exista un orden moral. Los hombres buenos pueden proseguir confiada y esperanzadamente su tarea de realizar la bondad, porque existe un Dios bueno que reparará el sufrimiento del justo y pondrá fin a la dicha del malvado. *Dios es respuesta a una contradicción del mundo humano*.

Naturalmente, este nuevo argumento, que a la vez nos descubre la esencia moral de Dios —su interés por la virtud— no demuestra contundentemente para todos los hombres que Dios exista. Y éste ha sido uno de los errores de la teología teórica: buscar un argumento tan implacable como los que se desprenden de un enunciado analítico o como los que proceden de la experiencia del objeto. Por el contrario, el asentimiento a la proposición «Dios existe» se apoya en bases racionales, porque es razonable esperar un orden del mundo y no un caos ético; pero solamente tiene fuerza probativa para quienes se interesen porque exista ese orden moral.

El malvado ni siquiera se pregunta por la existencia de Dios, porque no la desea. Para él la pregunta misma carece de sentido, porque no necesita una respuesta positiva. Sin embargo, para quien se *interesa* por la virtud, para quien se *compromete* a realizarla en el mundo buscando la felicidad de los demás hombres, es *moralmente absurdo* que Dios no exista.

La teología moral traslada, pues, la pregunta por Dios desde el ámbito de la racionalidad formal o de la racionalidad ontológica al de la *racionalidad moral* que es también común a todos los hombres. Es racional afirmar que Dios existe como conector de virtud y felicidad, pero para percibirlo la misma razón nos muestra que no basta con ser racional: es preciso estar *interesado* en la virtud y *comprometido* con ella. A este

[e] asentimiento adecuado ante la verdad de la proposición «Dios existe», vid. A. Cortina, II»d.. pp. 273-279

Kr. p. K, V, p. 143

Cf. H. G. Gadamer, Verdad y Método, pp. 337-353.

Vid E. Schillebeeckx, Jesús. La Historia

nuevo tipo de asentimiento, que Rousseau llama «creencia», denomina Kant «fe moral pura», levantada sobre el firme cimiento de la razón moral[194].

Para admitir que Dios existe, la lógica de la acción exige una razón interesada y comprometida en la moralidad. Pero, en tal caso, la conclusión de la prueba no reza «Dios existe», sino «yo quiero que exista un Dios»[195]. Yo quiero que exista un Dios que dé razón de mi esperanza.

3. EL RETO DE LA ILUSTRACIÓN A LA RELIGIÓN REVELADA

Una vez hemos expuesto esquemáticamente los rasgos fundamentales de la Ilustración y sus propuestas religiosas, ha llegado el momento de recoger los frutos. A partir del trabajo realizado, intentaré concretar en dos series los desafíos lanzados —a mi juicio— por la Ilustración a la religión revelada. En la primera recogeré las críticas que creo que toda religión con afán de verdad debe asumir seriamente; en la segunda, las que desvirtúan paulatinamente la naturaleza de la religión hasta eliminarla.

1) En primer lugar, recordemos que el desafío ilustrado no es fundamentalmente positivista ni cientificista. El espíritu ilustrado no descalifica a la religión por no ocuparse de hechos positivos, ni la repudia por no reunir los requisitos de una ciencia empírica. La religión y la teología son modos legítimos de saber acerca de la realidad, sobre todo son modos legítimos de dirigir la conducta, con tal de que se sometan a la crítica racional.

2) A mi juicio, la clave del reto ilustrado, que explica incluso sus extralimitaciones, es la amarga experiencia del dogmatismo. Cuando ante determinadas afirmaciones o prescripciones, difícilmente aceptables, se dice «no razones y obedece», las consecuencias de tal inmunización son funestas a la larga para la vida. Los poderes religiosos y políticos se valen de la religión, dogmáticamente creada, para someter a sus súbditos con el aval divino; las supersticiones impiden la vida feliz o alienan; el fanatismo crea división y guerras; la intolerancia oprime a quienes carecen de poder, y los hombres creen agradar a Dios mediante culto, ritos e incluso mediante la tortura y el asesinato.

La Ilustración supone, pues, originaria y fundamentalmente, un *reto al dogmatismo*, porque conduce a la *inmoralidad* en la vida individual y colectiva (entendiendo por «inmoralidad», tanto la negación de la vida feliz, como la de la vida virtuosa).

3) La Ilustración supone también un reto, más o menos sistemáticamente expresado, a la *teología teórica, sobre todo en su vertiente esencial*. Esta teología tradicional muestra su insuficiencia en múltiples aspectos.

En principio, transita de modo ilegítimo desde el mundo empírico al trascendente, pretendiendo utilizar en ambos los mismos conceptos. Una vez situada en la trascendencia, inventa un mundo capaz de justificar cualquier cosa: desde la realidad del mal, *more leibnizino*, hasta el poder de los reyes, los príncipes y las autoridades eclesiales.

Por otra parte, la teología teórica es un claro producto de la razón perezosa —situada en las antípodas de la razón ilustrada— que acepta cualquier razonamiento

---

[e] un Viviente, Madrid, pp. 549-559.

Cf. J. Habermas, op. cit., p. 137; Schnádelbach, Rationalitat, pp. 8-14.

(Versión corregida de «Rac

[o]nalidad y fe religio

aparentemente concluyente con tal de que avale el presunto contenido de la fe. Las consecuencias de su pereza son nefastas: cuando se descubre la inconsistencia del argumento, arrastra con él en su caída el contenido mismo de la fe.

Por último —y esto vale sólo para los autores de la teología moral— la teología teórica olvida que el juicio «Dios existe» exige un tipo especial de asentimiento: la fe racional, la convicción racional de quien desea su existencia.

Sin embargo, si bien la percepción de estas deficiencias por parte del espíritu ilustrado es, a mi juicio, sumamente lúcida, también es cierto que la solución resulta más discutible. El objetivo de la Ilustración consiste en eliminar las adherencias dogmáticas de la religión para devolverle la pureza que su misión moral requiere. ¿Cómo purificar la religión? Sometiéndola al único criterio de asentimiento que se ha mostrado progresista: la razón, tal como los ilustrados la entienden. Los contenidos de la religión *no deben ser sólo razonables sino racionales*, y según una racionalidad muy concreta. El deseo de purificación conduce, pues, a desafíos que desembocan en la reducción de la religión a la moral ilustrada.

1) El primer desafío se dirige contra *la interpretación de la Biblia realizada por el magisterio eclesial*. Como dijimos, existe una gran diferencia entre los receptores de la revelación originaria, que perciben inmediatamente su verdad, y aquéllos a los que llega por tradición. En este segundo caso los sujetos se enfrentan a un documento histórico y, para entenderlo, tienen que interpretarlo. La interpretación literal queda descartada, porque sólo es comprensible en el momento mismo de la revelación originaria. La interpretación del magisterio debe ser repudiada por dogmática: aceptarla como buena significa continuar a merced de los prejuicios. De ahí que, no sólo los anticlericales acérrimos, sino también los más sensatos ilustrados repudiaran la autoridad del magisterio como intérprete legítimo de la Escritura. «El *deus in nobis* es el exegeta mismo».

2) Pero también *el carácter histórico de la revelación, e incluso la religión misma*, quedan en entredicho a la larga; no sólo por parte de materialistas y ateos, sino por parte de cuantos intentan salvar la idea de Dios por su valor moral.

Si los contenidos de la Escritura pretenden proceder de Dios, tienen que ser completamente accesibles a la razón de todo hombre. Ello significa que ya estaban implícitos en la razón humana desde el comienzo y que la historia no supone aparición de novedad alguna, sino despliegue de lo que ya estaba contenido en la razón. La revelación positiva se produce en la infancia moral de los hombres como una ayuda extraordinaria, pero no tiene más misión que la de apresurar el conocimiento moral, que de todos modos se habría producido. Creer en la persona de Cristo es un acto subjetivo, incomunicable. Es comunicable y aceptable por todos el contenido moral de su doctrina, lo que la razón de todo hombre pueda ya en el siglo XVIII comprender; pero la fe en la persona histórica es superflua en el grado de desarrollo moral alcanzado por la humanidad.

La única revelación fiable es la revelación natural, la que se produce a través de la razón moral. Moral y religión sólo difieren por la forma: el contenido es el mismo, pero en el caso de la religión lo consideramos como surgido de Dios.

Llegados a este punto, la pregunta es inevitable: ¿cuál es la garantía de que estos mandatos morales proceden de Dios? O, en cualquier caso, ¿qué falta hace ya la religión, si la única función que tenía que cumplir —contribuir positivamente al progreso moral de los hombres— es perfectamente realizada por la razón moral?

Dios sólo es ya necesario, según la puerta abierta por la teología moral, para mantener el orden moral en el mundo, de tal modo que los justos fomenten

esperanzadamente la creación de un Reino de Dios en la tierra, en el que los virtuosos sean a la vez felices. La misión de Dios será la de dar razón de la esperanza del justo. Pero, ¿qué sucedería con la idea de Dios si descubriéramos que la esperanza en la existencia de un orden moral no tiene fundamento en la razón?

4. CRITICA DE LA RAZÓN ILUSTRADA

Si la religión, tal como era mayoritariamente vivida en el siglo de las Luces, no parecía cumplir la misión de hacer a los hombres buenos y felices, tampoco lo logró la razón ilustrada. Visceralmente volcada contra el dogmatismo, no supo en el ataque ponderar sus propias fuerzas, no supo reconocer sus límites. Y precisamente fue el progreso en la reflexión, que ella misma preconizó, quien descubrió las tremendas insuficiencias de la Ilustración.

La razón ilustrada se pretendía *autónoma* a fuer de *abstracta*. Servirse de sí misma sin la tutela de otro, seguir sus propias leyes, significaba prescindir de los elementos condicionantes o, incluso —según algunos— determinantes, o la dotación genética (sociobiología).

La razón ilustrada se creyó crítica, porque intentó liberarse de los prejuicios, tanto de la tradición como de la autoridad. Pero esta pretensión constituye, según la hermenéutica, uno de sus mayores prejuicios, porque los «juicios previos» pertenecen a l

estructura misma de una raz*ón fini*ta. Antes de comprenderse a sí misma mediante la reflexión, una razón real y concreta se comprende ya en la historia, en la que está necesariamente implantada; se comprende en una trama de tradiciones desde las que se reconoce .

La razón ilustrada creyó ser universal porque prescindió de las diferencias y de la historia. Apostando por la humanidad universal, ignoró las diferencias reales que nos obligan a llegar a lo universal a través de lo particular. Apostando por el progres[o]

e lo que ya está en germen de*sde el co*mienzo, y para lo que el tiempo no es sino ocasión de desarrollo, eliminó la posibilidad de encontrar alguna experiencia nueva en la historia, que le sirviera a ella misma de crítica .

En la segunda mitad del siglo XIX, al convertirse la ciencia en fuerza productiva de una sociedad industrial, el término «razón» se quiebra en parcelas detentadas por el positivismo, el historicismo y el pragmatismo. Su mismo intento de justificar la to[t]a

idad de lo real se interpreta como dogmático y la razón se ve rebajada al rango de «racionalidad» o, más bien, de «racionalidades» .

Tales parcelas de racionalidad son incapaces de instaurar un orden moral universal, en el que poder racionalmente esperar. Ante las crisis ecológica y económic*a, ante* la realidad del hambre y el peligro inminente de una guerra nuclear, las humildes «rac[i]o

alidades», en las que se ha quebrado el orgullo de la razón ilustrada, se sienten impotentes. Sus incursiones en el ámbito de la moral, la política y la economía (de aquellos saberes que parecen ocuparse directamente de la felicidad) se limitan a proporcionar estrategias y reglas técnicas, que suelen ser capitalizadas por los más fuertes en beneficio propio. Se habla del mito del progreso, del mito de la esperanza en

---

[a]», Iglesia Viva, n.° 87/88 (1980), pp. 297-325.

[E]ntre los actuales intentos de diálogo entre racionalidad y fe religiosa merece

[u]na muy especial mención la enciclopedia en 30 vols. Fe cristiana y socied

una humanidad reconciliada y feliz. No hay razón para la esperanza.
Algunos creyentes sonreirán satisfechos ante el fracaso de la razón ilustrada. Y lo achacarán —gozosos— a su orgullo, a su afán prometeico. «*Le e*stá bien empleado —*pens*arán— por querer usurpar en la historia el lugar de Dios.» *Es posible que tengan razón*.

El pecado de los ilustrados consistió, a mi juicio, en no reconocer verdaderamente los límites de la razón y en no recurrir, cuando es razonable, a la ayuda de otro. Pero a mí no me alegra el abismo nuevamente abierto entre racionalidades y fe religiosa. No me alegra la ruptura entre una vida pública, desesperanzada, estratégica, carente de ideales morales, y una fe incomunicable, privada *y dogmát*ica. A mí no me alegraría tener que reconocer que se comportan irracionalmente l*os que ante la* in*justicia, el* dolor y la muerte —ante el absurdo humano— desean ardientemente que exista un Dios.
10. RACIONALIDAD Y FE RELIGIOSA: UNA ETICA ABIERTA A LA RELIGIÓN(
0. INTRODUCCIÓN
0.1. El primer obstáculo con el que se encuentran cuantos en nuestro siglo XX intentan examinar las relaciones que de iure existen entre racionalidad y fe religiosa estriba

n la confusión inconsciente que, de facto, reina sobre los términ

s de la cuestió

en los círculos más próximos al tema. Tal confusión conduce incluso a una generalizada renuncia al tratamiento del pr*oble*ma en dichos círculos, abandonando el campo de las llamadas «cuestiones fronterizas», de las que tradicionalmente se ocupaban la teodicea, desde el ámbito filosófico, y la teología fundamental, desde el teológico. Estas cuestiones fronterizas posibilitaban el comercio entre la teología dogmática, la filosofía y las ciencias particulares, haciendo del saber humano una unidad en la diferencia. Su supresión implica en nuestro tiempo el abismo tantas veces abierto entre una fe irracional, suelo nutricio de una religión, una teología y una vida consecuentemente irracionales, y una razón expresada fundamentalmente en las ciencias.
La acusación de irracionalidad dirigida de facto contra la fe en nuestro tiempo no es precisamente una novedad, como tampoco lo es el hecho de que se realice desde el ámbito de las ciencias y de la filosofía. Lo verdaderamente deplorable es que la acusaci

n prospere a causa del abandono de la cu*estión p*or gran parte de quienes parecen tener miedo a razonar sobre su fe, olvidando el deber de buscar y comunicar la verdad que libera. Porque si la fe pretende ser comunicable, debe poseer una base de argumentación que posibilite el diálogo y destruya aquella desconfianza que produce su resistencia a dejarse examinar por la razón.
Este trabajo intentará, pues, en la medida de lo posible, proseguir la tarea de realizar un «libre y público examen», destructor de la confusión existente sobre las relaciones entre racionalidad y fe . Con vistas a tal fin, trataremos aquellos puntos que,

[d] moderna, como también los trabajos de C. Díaz, Preguntarse por Dios es razonable, Madrid, 1989;

a nuestro juicio, pueden esclarecer la naturaleza del vínculo existente entre estos dos tipos de saber y obrar.

0.2. Esquema del presente capítulo:

1. En primer lugar, es necesario disolver dos confusiones que son ya habituales a la hora de tratar nuestro tema:

1.1. La suposición de que la fe es un tipo discutible de conocimiento, mientras que acerca de la naturale

a de la racionalidad se produce un

niversal consenso, en virtud del cual existe una única racionalidad, que debe ser el juez de la fe. Existen, por

l contrario, diversos modelos de racionalidad, cada uno de los cuales pretende representar el máximo de racionalidad o la racionalidad.

1.2. La falacia cometida por ciertos modelos de raciona*lidad* al aceptar dentro de su sistema datos que, no sólo son conocidos históricamente por revelación, sino, sobre todo, son racionalmente injustificables dentro del propio sistema. Un *ca*so paradigmáti

o de tal apropiación no fundamentada es la afirmación del valor absoluto de la persona, en el sentido expuesto en el punto 2.3.3.2.

2. La parte segunda del capítulo pretende examinar si el acto de fe posee una base racional; es decir, si es posible evitar al creyente riesgos como los siguientes: la esquizofrenia que supondría vivir racionalmente unas dimensiones vitales e irracionalme

te la dimensión de la fe; la imposibilidad de comunicarse personalmente con el no creyente en cuanto a la instancia última de sus elecciones, porque la persona es reflexión-acción, y si sólo realizamos juntos «actividades» pero no podemos dialogar argumentadamente, tampoco «actuamos» personalmente jun*tos. El último riesgo que* intentamos prevenir es la irracionalidad, que a muchos resultará atractiva, dada la antipatía que en ciertos sectores parece despertar la razón. Pero «irracionalidad» tiene un significado que, con toda seguridad, gustará menos al mismo público: «mantener afirmaciones irracionalmente» significa que no pueden ser argumentadas y, por tanto, son afirmaciones dogmáticas en el sentido expuesto por H. Albert en su Traktat über kritische Vernunft . «Dogma» es todo aserto sobre el que no se puede discutir, porque carece de base racional. Una fe irracional es una fe dogmática.

Precisamente porque el creyente puede v*erse libre* de estos riesgos, dado que el acto de fe po*see base racional, hemos intent*ado recorrer cuantas mediaciones racionales son posibles, para llegar a la afirmación de Dios sólo cuando la coherencia de la razón

consigo misma así lo exige.

Este afán de utilizar la razón —es decir, argumentos intersubjetivos— mientras sea suficiente, da al trabajo prolijidad y lentitud. No es este nuestro objetivo, sino el de evitar dos peligros: la llamada por Kant «razón perezosa», que recurre a Dios como

eus ex machina cuando se halla cansada de investigar por sus propios medios; y el peligro que acecha al creyente, tan convencido de aquello que cree, que cualquier

Mardones, Postmodernidad y cristianismo, Santander, 1988, o J. L. Ruiz de la Peña, Las nuevas antropologías, Santander, 1983.

Cf. pp. 14 ss

La exposición de la verdad como coherencia es obra de Hegel. La conexión de la fe con este tipo de racionalidad es sugerida en nuestro país por J. M. Gómez Caffarena, J. Manzana y, explícitamente, por M. Cabada en su nota «En torno al ¿E

iste Dios? de H

argumento, por sup peligros: la llamada por Kant «razón perezosa», que recurre a Dios como *deus ex machina* cuando se halla cansada de investigar por sus propios medios; y el peligro que acecha al creyente, tan convencido de aquello que cree, que cualquier argumento, por superficial que sea, le parece concluyente para mostrar la razonabilidad de la fe. Ello conduce a mantener precipitadamente razonamientos que tal vez no resistirían un análisis más detallado.

Por ello hemos elegido en nuestra argumentación, como punto de partida, un dato de conciencia lo más intersubjetivo posible (la defensa del valor absoluto de la persona) y un proceso prolijo en mediaciones racionales (el método trascendental-sistemático). Naturalmente, es posible asumir otros puntos de partida como la necesidad de un marco total de verdad, la pregunta por el sentido de la vida, la cuestión de la inmortalidad frente al absurdo de la muerte, la esperanza que ciertos modelos racionales pretenden adjudicar a la praxis en la realización de un mundo utópico, el deseo de felicidad, la exigencia de justicia. Pero, aunque cualquiera de estos datos parece una puerta abierta hacia la exigencia razonable de Dios, es necesario realizar el esfuerzo de trabajar reflexivamente el dato para mostrar que realmente constituye esa puerta abierta. Sólo si la razón se ve obligada a recurrir a Dios para establecer la coherencia del dato inicial, tras todas las mediaciones racionales posibles, puede afirmarse que la presencia del dato en la conciencia exige a Dios y, por tanto, es base de argumentación para la fe.

Tal mostración reflexiva constituye un esfuerzo que nos obliga a elegir el dato que hemos juzgado más crucial e intersubjetivo en la actualidad, dejando los restantes, bien para un trabajo futuro, bien como sugerencias para cuantos deseen cultivar este ámbito.

En un intento de prevenir los riesgos anteriormente mencionados, hemos tratado en la parte segunda los siguientes puntos:

2.1 Búsqueda de un marco de racionalidad que sea interlocutor válido para la fe, porque supere las insuficiencias de los modelos ofrecidos hasta el presente.

2.2 Exposición de este marco, que es el de la racionalidad entendida como coherencia[201]. Según este modelo, la verdad consiste en una justificación de los datos de los cuales tiene experiencia la conciencia humana actual. Puesto que una concepción realista de la verdad es insuficiente, como exponemos en este apartado, adoptamos aquella concepción que contiene y supera a las anteriores: la verdad consiste en un sistema que relaciona racionalmente los datos de la conciencia, de modo que resulten coherentes.

2.3 El resto del trabajo trata de determinar en qué nivel del sistema es necesario Dios para prestar coherencia a los restantes datos.

a) El nivel teórico es desechado porque Dios no resulta necesario ni accesible a la razón como hipótesis científica.

b) Dios es hallado en el nivel mas íntegramente humano, en aquél en que se exige no sólo conciencia, sino también un acto de libertad, para aceptar la verdad.

Dios presta coherencia al obrar humano libre. Y esta afirmación es perfectamente racional, porque la aceptación del «tú debes» incondicionado sigue siendo un hecho

---

[n]s Küng», Pensamiento, n.° 142, vol. 36 (1980), pp. 211-220; especialmente 218 y 219. Intentaremos ir más alla de la sugerencia, exponiendo el método trascendental-sistemático que pertenece a dicho modelo, y aplicándolo a un dato de conciencia —el valor absoluto de la persona— hasta sus últimas consecuencias.

No es necesario recurrir a la “confianza radical” propuesta por Küng, y cuya racionalidad interna es gratuitamente afirmaba por el autor (cf. ¿Existe Dios?, Madrid, 1979, p. 743). Por otra parte, el tratamiento que Küng realiza de Kant es inadecuado e i

irrefutable mientras los hombres juzguemos acerca de las acciones[202]; porque este hecho es incoherente si no existe algo absolutamente valioso; porque la conciencia actual vive como valiosa incondicionalmente a la persona; porque la determinación del dato «persona» como valor absoluto es incoherente sin contar con categorías que le ponen en relación con Dios.

2 4. La inserción de Dios en e1 ámbito practico implica que su afirmación es lógicamente necesaria para que resulte racional el obrar humano No es, por tanto una afirmación dogmática, sino avalable mediante argumentos. Pero, puesto que del ámbito práctico se trata, la necesidad lógica de la afirmación está mediada por el acto de libertad y descansa, en último término, en la opción humana.

1. CARÁCTER PROBLEMÁTICO DEL TERMINO «RACIONALIDAD»

1.1. ¿RACIONALIDAD O RACIONALIDADES?

Una de las principales fuentes de confusión (si no la principal), a la hora de determinar las relaciones existentes entre racionalidad y fe religiosa, es la extendida convicción de que el segundo término del problema consiste en un concepto harto discutible, mientras que es sobradamente clara la naturaleza del primero.

No es necesario recurrir a la historia para comprobar que la racionalidad no existe, pues incluso en nuestro tiempo conviven distintos modelos de racionalidad, cada uno de los cuales pretende detentar el monopolio de dicho término. A nadie extraña oír hablar de razón analítica, racionalidad marxista, razón formal, racionalidad crítica, etc.

Tal multiplicidad de modelos tiene para nuestro tema relevantes consecuencias. En primer lugar, porque no se puede afirmar, al menos hasta el momento, que la racionalidad rechace la fe, ni tampoco que la admita o la exija, sino que es necesario precisar cuál es la naturaleza de la racionalidad con que dialogamos. En segundo lugar, porque, si la fe quiere someterse al examen de la razón, tendrá derecho a que se le presente como juez una auténtica racionalidad. De ahí que la primera «cuestión fronteriza» consistiría en analizar los modelos de racionalidad más relevantes, para determinar si es posible hallar un interlocutor válido. De este interlocutor nos ocupamos en el apartado 2.

1.2. LA FE, INNOVACIÓN Y CRÍTICA DE LA RAZÓN

Puesto que en este apartado pretendemos considerar brevemente las confusiones suscitadas por una comprensión no reflexiva del término «racionalidad» y que afectan a nuestro tema, debemos denunciar a continuación la doble «falacia abstractiva» que se plantea habitualmente a la hora de confrontar racionalidad y fe religiosa. Esta falacia consiste en prescindir de dos dimensiones de la razón, la histórica y la sistemática, con lo cual, como veremos, la razón se muestra a sí misma como autosuficiente, olvidando cuanto histórica y sistemáticamente debe a la fe.

---

[c]luso contradictorio, pues crítica el incondicionado kantiano en la p. 743 y lo utiliza en la 787.

En este mismo sentido se pronuncia P. Cerezo en su artículo «La reducción antropológica de la Teología», Convicción de Fe y Crítica racional, Salamanca, 1973, vid. especialmente pp. 222 y 223. Para una matizada concepción de la revelación como maiéutica

Por una parte conviene recordar que, si bien en otros ámbitos del saber se pondera el hallazgo hegeliano del carácter histórico de la razón, en el momento de relacionarla con la fe su dimensión histórica queda olvidada, y con ella quedan también oscurecidos los orígenes de algunos conceptos que actualmente la razón exhibe como suyos.

Este sería el caso paradigmático de dos conceptos que son objeto de universal valoración, al menos públicamente: el concepto de *persona* como valor absoluto —fundamento de toda obligación moral— y el de *comunidad armónica futura* —fundamento de la esperanza y el compromiso actuales—. Nos preguntamos si estos conceptos tienen su origen en la razón, si han sido «inventados» por nuestra suprema facultad de conocer, o más bien el mérito de su invención corresponde a un saber al que se denomina «revelado».

Un mínimo de honradez obliga en esta disyuntiva a elegir el segundo miembro: el concepto de valor absoluto de la persona, tal como será planteado en la sección 2 de este trabajo, y la certeza en la realización de una comunidad humana perfecta no constituyen originariamente saber racional —no nacen de la razón—, sino saber revelado. E interesa incidir en la denominación de este tipo de saber, porque el término «revelación» expresa que lo conocido mediante ella no puede ser un mero producto humano, sino que tiene que proceder de «otro».

Caso distinto sería, por ejemplo, el del saber mítico cuyo contenido brota de la humanidad misma, y de ahí que el paso al *logos* se produzca naturalmente. Por el contrario, «revelación» significa ofrecimiento a la humanidad por parte de algún otro, de un contenido que aporta una novedad con relación a las creaciones racionales.

Precisamente, y volviendo más concretamente a nuestro tema, innovaciones como las dos que hemos expuesto promueven el decisivo progreso de la humanidad, porque descubren la verdad última del hombre que debe ser realizada mediante la acción. Pero quien actualmente quiera apelar al sagrado valor de la persona o pretenda asegurar un mundo futuro armonioso, debe recordar el origen revelado de estos contenidos y no practicar la «falacia abstractiva» con respecto a la dimensión histórica de la razón[203].

Sin embargo —y entramos en la segunda denuncia de este apartado— la abstracción más engañosa estriba en prescindir de la dimensión sistemática de la razón a la hora de su confrontación con la fe religiosa. Porque una de las notas de la racionalidad consiste en su sistematicidad, es decir, en que la razón presenta un cuerpo de conocimientos conectados entre sí, de los que ninguno se ofrece aislado con respecto a los demás, sino siempre fundamentado en su relación con ellos. Sin embargo, con respecto a los conceptos obtenidos mediante revelación religiosa se produce una rara excepción: habitualmente los modelos de racionalidad incorporan la innovación revelada, como si de productos suyos se tratara, sin ofrecer dentro del propio modelo un fundamento. Por ejemplo, el carácter intangible de la persona aparece en los modelos filosóficos, pero sin ofrecer una respuesta racional satisfactoria a la sencilla pregunta «¿por qué?».

De ahí que la fe no sólo haya constituido históricamente un impulso renovador de la razón, sino, y sobre todo, debe someter a la razón a «libre y público examen», porque ningún modelo de racionalidad hasta el momento sabe «dar razón» de ese dato, pretendidamente incorporado, del valor absoluto del hombre. Si la fe debe someterse a la

---

[h]istórica, vid. A. Torres Queiruga, La revelación de Dios en la realización del hombre, Madrid, 1987; M. Fraijó, El sentido de la Historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg, Madrid, 1986.

Nuestra concepción de «racionalidad» no implica en ningún caso un proceso de «inmanentización» de Dios. El hecho de que el hombre sólo desde su conciencia pueda afirmar racionalmente —coherentemente— a Dios, no significa que lo afirme como existiendo só

crítica de la razón, no menos la fe debe criticar a la razón incoherente, incapaz de fundamentar sistemáticamente sus propias afirmaciones.

2 FE RELIGIOSA Y RACIONALIDAD COMO COHERENCIA

2.1. NECESIDAD DE UN MARCO DE RACIONALIDAD QUE SUPERE LAS INSUFICIENCIAS DE LOS MODELOS RESTANTES

La crítica de la que se hacen objeto entre sí los modelos de racionalidad supone la oferta por parte de cada uno de ellos *del* modelo auténticamente racional, o, al menos, de un modelo *más* racional que los restantes. El índice de racionalidad estriba en la mayor veracidad, pero ¿qué significa «ser verdadero»?

Cada sistema puede ser juzgado en cuanto a su suficiencia racional —en cuanto a su verdad— bajo dos perspectivas: o bien desde su lógica interna, que consiste en la cohesión del modelo con los supuestos que él mismo aduce para justificar datos que considera relevantes, o bien desde su capacidad lógica para fundamentar racionalmente aquellos datos que son relevantes para la humanidad. Aun en el caso de que un modelo justificara satisfactoriamente un conjunto de datos seleccionados por él, quedarían abiertas dos cuestiones: si la justificación ofrecida es también compaginable con los datos relevantes de la conciencia humana de los que se ha prescindido; si existe otro sistema que dé razón de un mayor número de datos de la conciencia humana. Porque cabe adoptar desde el comienzo una pretensión unilateral, la de justificar una pequeña parcela de conciencia, y después proclamar la propia consistencia en base a lo que se quería fundamentar, sin tener en cuenta que un punto de partida mutilado nunca es *el* punto de partida y que la justificación de una parte sólo puede devenir verdadera en su inserción en el todo.

Es necesario, pues, si los modelos racionales buscan *la verdad*, poder determinar entre ellos cuáles poseen un mayor *grado lógico*, es decir, cuáles justifican racionalmente un más amplio número de intereses humanos. Tal apreciación sólo es posible proporcionando un marco lógico en que cualquier sistema pueda ser encuadrado, y en el que quepa decidir su grado de verdad.

Si la construcción de este marco parece empresa excesivamente ambiciosa para la medida humana, fuerza es reconocer que no se ofrece solución superior para dar cuenta de dos pretensiones ineludibles de la racionalidad: establecer una argumentación entre modelos racionales, y preferir un modelo a otro por su mayor racionalidad.

Con respecto a la primera de ambas pretensiones, diremos que la posibilidad de *auténtico* diálogo entre distintos sistemas racionales supone el abandono del dogmatismo por parte de cada uno de ellos, y la inserción en un sistema más amplio que permita reconocer la propia capacidad racional de justificación de datos y comparar con las de los restantes sistemas. Proclamar la necesidad de diálogo y negarse a entrar en un marco lógico que posibilite medir la propia gradación de verdad, supone realmente dogmatismo y, además, demagogia. Mientras no se ofrezca una solución superior, la disyuntiva es insalvable: sistema racional o imposibilidad de argumentación; es decir, sistema racional o irracionalidad dogmática porque «racionalidad» y «argumentabilidad» son sinónimos.

Pero no sólo el diálogo, sino —y aquí entramos en la segunda pretensión ineludible a que apuntábamos— la *decisión racional* por un modelo exige la elaboración del marco indicado. Puesto que cada sistema puede resultar engañosamente persuasivo en virtud

de su lógica interna, es necesario considerar la capacidad lógica de cada uno de ellos en el ámbito total, para poder decidir racional y no visceralmente el modelo más satisfactorio, es decir, más verdadero. De ahí que sea necesario construir un sistema lógico-trascendental que señale los distintos niveles lógicos del saber, la constelación de categorías necesarias para comprender cada uno de ellos, el método y criterios de veración adecuados, y las relaciones lógicas existentes entre los diversos sistemas.

Este sistema que satisface dos intereses racionales —argumentación y preferencia— consiste en la racionalidad entendida como coherencia.

2.2. RACIONALIDAD COMO COHERENCIA

Como indicábamos al comienzo del anterior apartado, el índice de racionalidad de un modelo consiste en su verdad, y caracterizábamos dicha verdad como «capacidad de justificación de datos». Se trata, pues, de hacer inteligibles los datos, estableciendo entre ellos una relación mediante la cual resulten coherentes. Dado que esta caracterización de la verdad como coherencia no es la más usual por proceder del Idealismo, conviene aclarar brevemente en qué consiste.

La determinación de la verdad —o racionalidad— como coherencia pretende subsanar los defectos que presentan otras teorías, de entre las cuales la más común es la realista. La tradicional concepción de la verdad como *adaequatio intellectus cum re* comporta inicialmente dos dificultades, la segunda de las cuales es nuclear para nuestro tema.

Diremos, en primer lugar, que esta teoría exige como supuesto una situación irreal: la de un sujeto dotado de conocimiento intelectual que, una vez ha ejercido el acto de conocer y lo ha expresado en un juicio, es capaz de separar de sí el juicio elaborado y de compararlo con la nuda realidad, como si la comparación con la realidad no se efectuara nuevamente a través de un juicio, sino a través de una «realidad no juzgada». Evidentemente, este sujeto que debe confirmar el acuerdo del juicio con la cosa, y sin el que es imposible la verdad, consiste en una ficción, porque no se puede conocer prescindiendo de las capacidades categorizadora y judicativa. Por ello, y aun cuando el idealismo continúe aceptando como verdad el acuerdo con la cosa, lo establecerá contando con nuestro inevitable modo categorizador y judicativo de conocer.

Esta superación idealista de la concepción tradicional acerca de la verdad será sumamente ventajosa para subsanar el segundo obstáculo que el realismo ofrece para responder al tema que nos ocupa, y que se refiere a la comprobación de aquellos juicios que se pronuncian sobre cosas no observables, como es el caso de la existencia de Dios.

Es obvio que en tales situaciones la comparación del juicio con la cosa sólo es posible a través de un razonamiento, porque el único modo de comprobar su verdad es la mayor o menor capacidad de justificación que el juicio posee con respecto a la realidad experimentable. Bastaría citar como ejemplo que las «pruebas» de la existencia de Dios, elaboradas por el realismo, siempre fueron pruebas a contingentia o bien ideológicas, es decir, modos de dar razón del universo experimentable, modos de mostrar que el juicio afirmativo sobre la existencia de Dios debe ser mantenido si la existencia del mundo pretende resultar *inteligible*.

No hay, pues, en este proceder comparación con *cosa* alguna, sino una primera construcción de juicios acerca de lo observable y una posterior elaboración del juicio racional acerca de la existencia de Dios, que justifica, que *hace coherentes* para toda razón los juicios de experiencia. La razón se prueba a sí misma la capacidad de concebir

el punto de partida, ofreciendo como condición de posibilidad de su coherencia el juicio que afirma «Dios existe».

En consecuencia, es ilusorio pretender que la verdad de los datos que históricamente enriquecen la conciencia humana pueda consistir en una comparación con cosas que se sitúan más allá de la conciencia. Más bien la racionalidad de su afirmación estriba en que son necesarios para hacer de los restantes datos un universo coherente. Por ello afirmamos que, incluso en el realismo, por *verdad* se piensa *coherencia*, y que la declaración de la existencia de Dios no es ajena a la razón —irracional— si resulta imprescindible para dar razón de datos intersubjetivamente admitidos[204].

De tales datos trataremos en concreto más adelante, bástenos ahora con señalar qué elementos debemos tener en cuenta para la determinación de la verdad entendida como coherencia.

En el proceso de conocimiento es necesario atender a dos polos: el *dato* y los *elementos lógicos* de los que el hombre no puede prescindir para concebirlo. Es «dato» cuanto viene dado a la conciencia humana y deviene, por este mismo hecho, «candidato a la verdad». La labor de la razón consistirá en relacionarlo con los restantes datos, situándolo en el nivel lógico que le corresponde dentro del marco de coherencia.

¿En qué nivel lógico debe ser insertado el dato «Dios»?

2.3. NIVEL LÓGICO EN QUE SE INSERTA EL DATO «DIOS»

2.3.1. Los diversos usos de la razón

Hemos intentado mostrar que el término racionalidad no es unívoco, en virtud de los distintos modelos nacidos, tanto sincrónica, como diacrónicamente. Sin embargo, todavía nos queda por señalar una última diversidad: la existente entre usos de la razón.

Nuestra suprema facultad de conocer puede ser aplicada a distintos ámbitos y, consecuentemente, debe ajustar su proceder a la naturaleza del ámbito al que se aplica. De ahí resulta la diversidad de usos de la razón que, distinguidos ya por Aristóteles, son consagrados por Kant:

> «Nuestra facultad de conocer tiene dos esferas: la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de la libertad, pues en ambas es legisladora a priori (...); la legislación por medio de conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento y es teórica; la legislación por medio del concepto de libertad la realiza la razón y es sólo práctica»[205].

Por tanto, dentro del ámbito de nuestra conciencia cabe introducir dos niveles lógicos: *el teórico*, que se limita a la consideración de la naturaleza, y *el práctico*, que se ocupa de cuanto es posible por medio de la libertad. Y ello porque la conciencia presenta la naturaleza y la libertad como datos irreductibles entre sí: la *naturaleza* consiste en el

---

º en su conciencia. Si la conciencia precisa de Dios para prestar coherencia a sus datos, lo necesitará como «otro», trascendente y libre.

Kr. Uk., V, p. 174.

Kr. r. V., B 659, 660 A 631, 632

Prolegomena, IV, p. 356

Kr. Uk., V, p. 436

Kr. r. V., IV. «Von Meinen, Wissen und Glauben»

ecisa de Dios para prestar coherencia a sus datos, lo necesitará como «otro», trascendente y libre.

[205] Kr. Uk., V, p. 174.

conjunto de leyes según las cuales todo sucede y que nos sumerge, por tanto, en *la esfera de la necesidad*; de ahí que el conocimiento teórico se limite a una reflexión sobre lo que es inevitable. La *libertad*, por su parte, expresa la ley según la cual todo debe suceder, porque el saber práctico se formula con vistas al obrar de los hombres, que puede ser dirigido por un conocimiento, no de lo que es, sino de lo que debería ser; la conciencia *libre* es capaz de crear un modo de obrar distinto al que se da de hecho.

El recuerdo de distinciones tan conocidas no tiene mayor objetivo que el de intentar responder a la pregunta anteriormente formulada: ¿en qué nivel lógico —teórico/práctico— es imprescindible el dato «Dios» para prestarle coherencia, en caso de que sea necesario en alguno de ellos?

2.3.2. La racionalidad teórica

Hasta el nacimiento del Idealismo la inserción del dato «Dios» en el nivel lógico-práctico, con el fin de prestarle coherencia, es impensable, y ello por razones bien fundadas. El nivel práctico no constituye un saber propiamente, porque, para regular la acción, se utilizan dos lenguajes, el primero de los cuales es práctico pero no cognoscitivo; el segundo es cognoscitivo pero no práctico. Efectivamente, el lenguaje moral dirige el obrar y es, por tanto, práctico, pero se reduce a un conjunto de prescripciones que no proporciona saber alguno. Por su parte, el lenguaje ético trata de fundamentar las prescripciones y proporciona la base cognoscitiva al lenguaje moral, pero tal fundamentación es teórica.

Naturalmente «Dios» es un dato que la ética utiliza para justificar la realidad de prescripciones morales y determinar la corrección de éstas, pero la ética es teórica y, en consecuencia, la existencia de Dios es una verdad primordialmente teórica, secundariamente necesaria para la acción.

La concepción de Dios como dato que debe prestar coherencia al campo teórico presenta dificultades que han sido denunciadas por el Idealismo Trascendental y de las que nos ocuparemos tras una breve exposición de las posibles «pruebas teóricas» de la existencia de Dios, es decir, de los posibles modos de insertar a Dios en el ámbito teórico.

2.3.2.1. Las pruebas teóricas de la existencia de Dios

Los distintos tipos de prueba de la existencia de Dios, realizados hasta la «inversión copernicana» del Idealismo Transcendental —inversión que es tan fundamental para la teología filosófica como para la gnoseología y la ética—, son magistralmente recogidos por Kant en los modelos que a continuación se exponen[206].

1) *La teología transcedental* pretende demostrar la existencia de Dios a partir de puros conceptos de la razón. La historia de la teología ha emprendido este camino desde dos puntos de partida distintos que, sin embargo, convergen en el desarrollo de la prueba:

1.1.) la *Ontoteología* parte claramente de puros conceptos, sin ayuda de la experiencia, porque, desde el concepto de «ser que contiene la realidad máxima», extrae analíticamente el predicado «existencia necesaria»;

1.2.) la *Cosmoteología* agrupa aquellas vías a las que se denomina a *contingentia*, porque parten de una experiencia intra-mundana que aparece como contingente tras un análisis atento y que exige, por tanto, la existencia de un «Ser Necesario» como su causa.

[206] Kr. r. V., B 659, 660 A 631, 632

La Cosmoteología forma parte de la Teología Trascendental, porque, aun cuando parece tomar como punto de partida la experiencia, abandona súbitamente el campo empírico: del concepto de «contingente empírico», que es siempre un contingente relativo, se infiere su contingencia absoluta, que precisa, por tanto, de la existencia de un ser absolutamente necesario. *Tal metabasis eis alio genos* es ya ilegítima. Posteriormente se intenta identificar este Ser Necesario con el *ens realissimum* de las pruebas ontológicas, al que pertenecerá necesariamente la existencia, y que se mostrará como causa eficiente del punto de partida, clausurando así el proceso de la prueba. Si la prueba ontológica es válida, la cosmología es superflua; si no lo es, la cosmología carece de fuerza probativa.

2) *La teología natural o fisicoteología* tiene como punto de partida la comprobación del orden de la naturaleza, expresivo de que ésta procede conforme a fines. La teología natural comprende las pruebas teleológicas, que ofrecen mayores dificultades y ventajas que las proporcionadas por la teología trascendental. Mayores dificultades, porque, para tener fuerza demostrativa, debemos probar, en primer término, que la naturaleza obra por un fin y que no puede darse a sí misma dicho fin. A continuación precisamos recurrir a una causa intencional de la naturaleza, que la ha creado con vistas a tal fin, y en ese punto entroncamos con las pruebas cosmológicas, que buscan igualmente una causa para dar razón de un hecho contingente.

Sin embargo, en el caso de que una prueba teleológica poseyera fuerza demostrativa, comportaría la ventaja del *teísmo* frente a las pruebas trascendentales, que nos recluyen en un deísmo con el que, según Kant, «no se puede hacer nada, no nos sirve para nada y no puede servir de fundamento alguno para la religión y las costumbres»[207].

Si el deísta únicamente puede admitir una causa del mundo, carente de determinaciones, las pruebas teleológicas parten de la afirmación de un fin de la naturaleza. De ahí que la causa que crea el mundo dotándole de este fin deba poseer entendimiento capaz de representarse fines, voluntad que los ponga por obra y, por último, la naturaleza del fin revelará algo acerca de la naturaleza del creador mismo. El hallazgo de un fin en el mundo, y la mostración de que el mundo es incapaz de justificar la existencia de este fin, nos conduce a la búsqueda de un creador internacional.

Pero la Fisicoteología, como «ensayo de sacar la razón de los fines de la naturaleza (que no pueden ser conocidos más que empíricamente) conclusiones sobre la Causa Suprema de la naturaleza y sus atributos»[208], es incapaz de hallar un fin. La experiencia muestra que las leyes naturales no respetan ser natural alguno, considerándolo como su fin.

Sin embargo, la *realidad* no se reduce a la *realidad natural.* La teleología física no es la única teleología de que la razón tiene noticia. Es posible hallar un fin no natural, que no sea autosuficiente y que, para ser razonable, exija la existencia de un creador internacional, de un Dios dotados de caracteres específicos; en suma, de un Dios vivo.

2.3.2.2. Crítica a las pruebas de la racionalidad teórica

La radical transformación que la teología filosófica experimenta en el Idealismo Trascendental se cifra fundamentalmente en la negativa a considerar el dato “Dios” como imprescindible para dar razón del ámbito teórico, mientras se afirma su necesidad para el práctico.

---

[207] Prolegomena, IV, p. 356

[208] Kr. Uk., V, p. 436

Puesto que asumimos esta postura como nuestra, trataremos de ofrecer sus raíces últimas, a fin de evitar dos posibles interpretaciones erróneas: el agnosticismo y el irracionalismo.

El repudio de la teología teórica se debe fundamentalmente al hecho de que se trata de una disciplina que exige para sus enunciados el grado de asentimiento llamado «certeza objetiva», cuando únicamente puede pedir «convicción subjetiva». Por tanto, la teología teórica se ve afectada por una de las mayores transformaciones del idealismo en el orden epistemológico, que consiste en la separación, dentro de lo que hasta entonces se consideró como «saber teórico», entre dos niveles: el que proporciona certeza objetiva, y el que nunca puede rebasar la convicción subjetiva[209].

El saber teórico constituyó desde Aristóteles el ámbito propio de la ciencia, capaz de exigir asentimiento universal para sus enunciados, tratárase de saber físico, cosmológico o filosófico, incluyendo éste el teológico. La aparición de la teología revelada comporta la constitución de otro tipo de saber, que no puede exigir para sus enunciados asentimiento universal, porque «la ciencia se basa en principios evidentes. Pero la Doctrina Sagrada se apoya en los artículos de la fe, que no son evidentes, puesto que no todos los admiten» (*Summa theologiae* 1 q. 1 a.2.).

De ahí que hasta la aparición del Idealismo se identifique «saber teórico» «ciencia» (*episteme*) y «asentimiento necesario». Esta identificación es uno de los puntos transformados por el Idealismo.

Si queremos mantener la certeza objetiva con respecto a algunos enunciados, es necesario deslindarlos claramente de aquéllos que sólo pueden pedir convicción. ¿Qué criterio podemos emplear para distinguir entre certeza objetiva y convicción? «La verdad descansa sobre el acuerdo con el objeto y, por consiguiente, en consideración a este objeto, los juicios de todo entendimiento deben estar de acuerdo»[210]. La certeza se produce cuando no sólo el sujeto está convencido de la verdad del objeto, sino que posee un medio para comunicar su convicción y encontrarla admisible para todo hombre. En este caso posee *certeza científica*.

¿Qué tipo de saberes poseen medios para comunicar sus hallazgos y lograr admisión universal? Es en este orden de cosas en el que el Idealismo se ve situado ante una disyuntiva: o bien mantiene el nombre de «conocimiento teórico» para todos los saberes que se ocupan de «cosas que no pueden ser de otra manera», pero distinguiendo entre ellos aquéllos que logran certeza objetiva de los que sólo merecen convicción y, por tanto, destruyendo la implicación saber teórico-certeza objetiva, o bien mantiene esta implicación alejando de la teoría aquellas disciplinas que no poseen medio para comunicar su convicción y encontrarla admisible para todo hombre. Este es el caso de la metafísica e, incluida en ella, de la teología teórica.

El Idealismo se decide por el miembro segundo de la disyuntiva, reduciendo el conocimiento científico al conocimiento de experiencia y declarando ilegal —por lo que a este trabajo compete— el *status* de la Fisicoteología y de la Cosmoteología. Ambos «saberes» realizan un tránsito entre dos órdenes epistemológicos: el orden del conocimiento empírico de la naturaleza, la verdad de cuyas proposiciones merece certeza objetiva, y el orden meta-físico que no puede exigir para sus enunciados sino convicción subjetiva.

Esta convicción consiste en la consciencia subjetiva de que, si hubiera un medio objetivo para establecer la certeza del juicio, quedaría patente a todos los hombres. El medio no existe, porque, por una parte, falta la posibilidad de constatación empírica y, por

---

[209] Kr. r. V., IV. «Von Meinen, Wissen und Glauben»

[210] Ibíd. B 849 A 821

otra, Dios no es la única explicación posible de lo empíricamente constatable. Por tanto, «tengo de la naturaleza de una causa del mundo y de la otra vida un concepto más perfecto que el que puedo realmente mostrar»[211].

Sin embargo, el teólogo hace de la teología una prolongación de la física y pretende para sus enunciados teológicos la misma aceptación que para los físicos. Esta exigencia injustificada comporta inconvenientes insalvables para cuantos desean mostrar que el dato «Dios» presta coherencia al orden racional y que por consiguiente, la aceptación del misterio es comunicable —argumentable—, aunque no puede convertirse en asentimiento necesario.

Estos inconvenientes podrían resumirse del siguiente modo:

1) Si la teología natural y la cosmoteología pueden proporcionar una piedra de toque de la verdad de sus proposiciones de experiencia no ocurre lo mismo con las proposiciones metafísicas que usa para explicar la constitución de la naturaleza y en las que Dios tiene su lugar. Por ello, a la afirmación de Dios como creador intencional o como causa que presta coherencia al orden natural, pueden oponerse otras afirmaciones igualmente metafísicas, no contastables, con lo que caemos en las famosas antinomias, en aquellas disputas sin término, porque no puede hallarse una piedra de toque intersubjetiva de la verdad[212]. La necesaria aparición de antinomias en el seno de la teología teórica comporta desconfianza generalizada con respecto a sus aserciones, cuando estas aserciones son perfectamente defendibles en otros frentes; la repulsa del camino emprendido conduce a muchos a repudiar también el punto de llegada.

2) Si afirmamos la necesidad de Dios para el ámbito natural, parece lógico emplear, para verificar los enunciados que le afecten, el mismo criterio que utilicemos para los restantes enunciados de este campo. Aunque la teología teórica nunca lo pretendió ha dado pie involuntariamente a que ciertos pensadores exijan una verificación empírica del enunciado «Dios existe». Este es el caso de los celebres artículos «El dilema del agnóstico» y «Lo que yo no creo», de N.R. Hanson[213]. En ambos trabajos trata de mostrar Hanson que el ateísmo es racional, el teísmo irracional y al agnosticismo incoherente, y ello porque la existencia de Dios no se puede comprobar fácticamente. Dentro del orden de cosas en que nos movemos, Hanson exige algún acontecimiento natural que establezca definitivamente la existencia de Dios, porque «para probar la existencia de algún organismo que no ha sido descubierto todavía uno tiene que hacer algo más que un simple cálculo, tiene que ver y mirar» (p.28). Nos hemos ocupado en otro lugar de la crítica al proceder de Hanson. En el presente trabajo sólo queremos indicar cómo a la base de la pretensión de comprobar la existencia de Dios, por los mismos métodos que se utilizan en la comprobación de la existencia de un organismo, se encuentra la «ilusión» de la teología natural: la ilusión de afirmar a Dios como una hipótesis natural, aunque se mantenga que esta hipótesis nunca puede ser verificada por los mismos procedimientos que los acontecimientos naturales.

3) La teología teórica es fruto de la llamada *ignava ratio*, de la razón perezosa, que investiga empíricamente en el campo natural y, cuando la respuesta empírica es difícil de hallar, recurre a Dios. Ello implica, además de las dos dificultades ya expuestas —

[211] Ibíd., B 855 A 827.

[212] En esta situación se encuentran las famosas parábolas de J Wisdom A Flew. B.Mitchell y j. Hick. Ver para este tema: D Antiseri El problema del Lenguaje religioso, Madrid, 1976; J Muguerza, «Teología filosófica y Lenguaje religioso», y J. G. Caffarena, «El logos interno de la afirmación cristiana del amor originario», Convicción de Fe y Crítica racional.

[213] N.R. Hanson; B. Nelson y Feyerabend, Filosofía de la Ciencia y Religión, Salamanca, 1976, pp. 19-53. De la crítica a los artículos de Hanson he tratado en A. Cortina, «A propósito de un libro sobre Relaciones entre Ciencia y Religión», Anales Valentinos, año II, n.° 5 (1977).

antinomias y riesgo de que se pida un criterio de verificabilidad empírico para la teología—, una tercera: que cuando la ciencia avanza, Dios retrocede. La utilización de Dios como hipótesis científica supone su relegación en el momento en que otra causa distinta y experimentable venga a dar razón del hecho para el cual Dios servía de razón.

De cuanto hemos expuesto es necesario concluir que, si convenimos en entender por «uso teórico» de la razón aquél que se ejerce sobre la naturaleza, pretendiendo para sus aserciones asentimiento necesario, el dato «Dios» es innecesario para prestarle coherencia. Es perfectamente posible hallar hipótesis contrarias a la divina para dar razón de los hechos naturales y no poseemos piedra de toque para decidir entre ellas[214]. El nivel lógico-teórico no es el lugar sistemático de Dios.

2.3.3. La racionalidad práctica

2.3.3.1. Caracterización de la racionalidad práctica

El uso práctico de la razón se realiza en el ámbito del obrar propiamente humano que es el actuar libre. A diferencia del uso teórico, el práctico no se refiere a cosas que no pueden ser de otra manera, sino que se ejerce sobre acciones que pueden ser de otra manera, indicando cómo deben ser . Precisamente el hecho de que la razón se exprese en el nivel de la acción formulando lo que debe hacerse, es decir, mediante prescripciones, ha conducido tradicionalmente a excluir de este nivel el saber cierto. Pero ésta es una aserción que merece ser revisada.

Que el obrar humano sea racional significa:

1) que puede ser justificado mediante un fin;

2) que, aun cuando este fin pueda ser simultáneamente medio, exista una ordenación de fines dirigida a un fin último, en virtud del cual son perseguidos los anteriores;

3) que el fin último pueda ser elegido;

4) que el fin último sea comunicable y avalable mediante argumentos intersubjetivos. Si fuera irracional —no argumentable intersubjetivamente—, también lo sería la totalidad del obrar;

5) que este fin haya sido preferido a otros tras un proceso de argumentación. La racionalidad práctica supone, pues, como su condición de posibilidad, la existencia del sistema lógico, con anterioridad indicado, que permita la argumentación entre fines y la preferencia de aquél que comporte verdadera coherencia a los datos ofrecidos por el obrar humano.

Esta caracterización de la racionalidad del obrar arroja las siguientes consecuencias de interés para nuestro tema:

1) Si en la preferencia de un fin es necesaria la justificación racional hay saber acerca de ese fin.

2) Si se trata de un fin del obrar humano, sólo la estructura de tal obrar puede entrañarlo y, por tanto, sólo el análisis del obrar desde el punto de vista de su racionalidad es medio adecuado para descubrir el fin.

3) La investigación teórica de la naturaleza, que se reduce a las cosas que no pueden ser de otra manera, es incapaz de descubrir un fin posible por la libertad. Por tanto, el conocimiento del fin práctico es en este sentido *conocimiento práctico*.

---

[214] De ahí que considere muy endebles las afirmaciones mantenidas por H. Küng en ¿Existe Dios?, pp. 765 ss

4) Puesto que el fin último es elegible como meta del obrar, la aceptación de su verdad estará siempre mediada por el acto de libertad.

5) Si este fin no es inteligible por sí mismo, si precisa *condiciones que lo constituyan coherentemente como fin último*, las condiciones pertenecerán igualmente al *conocimiento práctico*. La aceptación de tales condiciones, cuya coherencia en el sistema expresaría la verdad, se hallaría, sin embargo, mediada por el acto de libertad. En el caso de que Dios fuera alguna de estas condiciones, su admisión sería racional y libre, a diferencia de la aceptación que merecería en el campo teórico, que sería racional, pero no mediada por la libertad.

Esclarecidos estos puntos previos, trataremos de dilucidar si el dato «Dios» es necesario en el ámbito del obrar humano para prestarle coherencia, sea como fin del obrar, sea como su condición de inteligibilidad.

2.3.3.2. El fin del obrar humano

No es nuestra intención entrar en diálogo con cuantas filosofías prácticas han ofrecido un fin último de la acción propiamente humana como elemento «racionalizador» del obrar, sino exponer aquél que consideramos más verdadero tras la prueba del sistema lógico, en referencia a los datos de la conciencia humana actual. Para su descubrimiento utilizaremos el método trascendental que, tomando como punto de partida un hecho práctico intersubjetivamente admitido, proporciona aquellas condiciones que lo muestran como concebible, como coherente, para nuestra razón. Ahora bien, aunque adoptemos el método trascendental, concordaremos con su creador sólo en el punto de partida y en la indicación de algunas de sus condiciones de posibilidad, pero nos veremos obligados a ir más allá de Kant. En este más allá precisamente tendrá Dios lugar.

1) El *punto de partida* consiste en la comprobación de que en nuestro obrar nos hallamos en ocasiones bajo una constricción que reviste caracteres peculiares:

1.1) no procede de algo exterior a nosotros mismos;

1.2) tenemos conciencia de ella como de una obligación que se impone a todo ser racional, y

1.3) la obediencia a la constricción no promete ningún beneficio para quien actúa según ella.

A la conciencia de esta constricción denominamos, en lenguaje kantiano, «conciencia del imperativo». Su universalidad es puesta realmente en duda sólo por quienes aventuran la posibilidad de situarse más allá del bien y del mal, más allá del punto de vista moral; pero esta duda es producto de una abstracción racionalmente infundada. Evidentemente, dado que nos movemos en el ámbito de la libertad, el rechazo del mandato siempre es posible y la reiteración del rechazo puede conducir al total oscurecimiento de la conciencia, pero ello no implica negación de la universalidad del mandato, sino afirmación de la posibilidad de optar. Por otra parte, un hombre que no sienta la necesidad de comulgar con sus congéneres en las directrices últimas de la acción, se autoexcluye de la sociedad humana y se incapacita para plantear exigencias racionalmente fundadas en derechos. La conciencia de ciertas obligaciones universales no es sólo un hecho, sino la condición de posibilidad de la vida social.

Una vez planteado el punto de partida, es necesario hacerlo inteligible, coherente, mediante la utilización de categorías lógicas.

2) La *justificación* del punto de partida. «Mandato incondicionado» significa que no se cumple como medio para conseguir un fin distinto de él, lo cual implica que el fin perseguido con la acción que obedece al mandato ya se ha alcanzado con el

cumplimiento de la acción. Este fin, que nunca puede convertirse en medio, es, en consecuencia, *fin último*.

De ahí que la incondicionalidad del mandato sólo sea inteligible.

> «Suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto; algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica»[215].

La justificación de la moralidad sólo es, pues, posible mediante la existencia de algo que sea *fin en sí mismo* (no medio) y que *valga absolutamente* (no relativamente).

Puede argüirse que la pervivencia de la moral no exige la existencia de un fin incondicionado para todos los hombres y, por tanto, de un valor absoluto. Los fines condicionados y los valores relativos serían suficientes para los limitados seres humanos. Frente a tal propuesta, creemos necesario esclarecer en qué consiste la necesidad de lo absoluto y de lo incondicionado para la moral y cómo las posturas que repudian tal necesidad son incoherentes y, por tanto, irracionales.

Si hay alguna prescripción que puede ser impuesta a todo hombre y de cuyo cumplimiento se exige cuentas, como es el caso básico del respeto a la vida, es necesario que este «poder imponer» esté justificado, aunque sólo sea para argumentar con cuantos no estén dispuestos a admitirlo. La justificación puede tomar tres caminos:

1) Apelar a un sentimiento de benevolencia, del que no tiene por qué gozar todo hombre y del que de hecho no parece gozar.

2) Utilizar el posible egoísmo del interlocutor, proponiéndole un imperativo hipotético: «si quieres que no te maten, no mates». Esta es la muestra típica de justificación de un mandato en base a valores relativos y condicionados; relativo significa que vale para quien actúa y en determinadas circunstancias; *condicionado* implica que la vida ajena será respetable mientras resulte útil para el respeto de la propia; la vida ajena no es valiosa por sí misma, sino un medio para mi propio beneficio, que sólo deberé respetar mientras cumpla su fin[216].

3) La única posibilidad para justificar una prescripción moral estriba en anunciar que el objeto aludido por la prescripción es por sí mismo un valor —esto significa *absoluto*— cuya respetabilidad no puede variar porque no sirve para nada más —esto significa *incondicionado*— y en ello radica su dignidad.

Nuestra sociedad occidental no se atreve a prescindir de ninguno de estos tres modelos de argumentación, aun cuando los dos últimos son incompatibles. Verbalmente se mantiene el valor absoluto del hombre en virtud del cual posee derechos inalienables, pero, a la hora de influir en la conducta concreta de los ciudadanos o de guiar la conducta individual, se argumenta pragmáticamente. Esta doble argumentación es racionalmente incompatible, pero la irracionalidad llega al máximo cuando se defienden simultáneamente la inalienable dignidad del hombre y la imposibilidad, para nuestras « modestas capacidades humanas, de hallar valores absolutos.

Entendiendo, pues, por «valor absoluto» aquél que no es relativo a ninguna otra ventaja; entendiendo por «fin incondicionado» el que no es medio para algún otro, afirmamos que el hecho de la moralidad es inconcebible sin la existencia de un valor absoluto y de un fin incondicionado. ¿A qué clase de seres convienen ambas categorías?

---

[215] Grundlegung, IV, p. 428.

[216] La obligatoriedad de las prescripciones sólo será posible mediante un consenso de egoísmos, que nunca abarcará a todos los hombres, sino sólo a quienes positivamente quieren firmar un pacto provisional. Pero ello plantea incluso dos problemas prácticos: el cumplimiento de la prescripción no puede exigirse a los no firmantes y, por otra parte, ¿en virtud de qué los que pactan deben cumplir el acuerdo si todo valor es relativo? En el momento en que la fidelidad al pacto deje de proporcionar ventajas es perfectamente lícito romperla.

Según el Idealismo Trascendental, sólo pueden aplicarse adecuadamente a los seres racionales en su carácter de racionales, y esta atribución les distingue de las cosas haciéndoles merecedores del nombre de «personas». Merced a la existencia de personas, es lícito afirmar en nuestro universo la existencia de un valor absoluto, porque la persona «no vale para nada», es valiosa en sí.

2.3.3.3. El problema de la fundamentación del punto de partida

Hasta el momento hemos asumido el procedimiento seguido por el Idealismo Trascendental en su intento de establecer la racionalidad práctica, o lo que es idéntico, en su intento de conectar las categorías prácticas de modo que la relación resultante las haga coherentes. Las categorías de *fin en sí mismo* y *valor absoluto*, aplicadas a la *persona*, parecen constituir la condición última de la moralidad, condición que tradicionalmente se ha entendido como «fundamento»: el hecho moral recibiría su justificación o fundamento en la existencia de la persona como valor absoluto.

Sin embargo, una afirmación como la anterior precisa de matizaciones que resumiremos en dos: 1) qué entendemos por fundamento; 2) si el obrar humano justifica suficientemente el nexo sintético entre «valor absoluto/fin en sí mismo» y «persona».

1) La *cuestión del fundamento*. El primer obstáculo con el que nos encontramos a la hora de intentar establecer un fundamento para el hecho de la moralidad es la cuestión del significado del término «fundamento». Hans Albert en nuestros días declara imposible la fundamentación del conocer y del obrar, en virtud de una comprensión axiomática del fundamento. Albert entiende como sinónimos los términos «fundamento», «razón suficiente», «justificación» y «axioma», y de ahí que apele a la lógica formal como único criterio para juzgar sobre la posibilidad de cualquier fundamentación[217].

El abstraccionismo de Albert, quien prescinde de la dimensión pragmática de los términos, admitiendo únicamente las dimensiones sintáctica y semántica, ha sido ya criticado por Apel. Sin embargo, no vamos a seguir sus discusiones en este capítulo, sino a sugerir sistemáticamente la noción de «fundamento» que consideramos lógicamente más adecuada, y que es recogida por Hegel en el libro II de la *Ciencia de la Lógica*.

Según Hegel, la categoría de «fundamento» no es unívoca, sino que se despliega en distintos momentos, dos de los cuales son unilaterales, siendo el tercero la superación de los anteriores. La noción de «fundamento» expresa, en general, que «lo que existe tiene que ser considerado, no como un inmediato existente, sino como algo puesto»[218], y de ahí la necesidad de la mediación reflexiva. Lo inmediato, lo dado, el «puro ser» no es todavía verdadero, sino que necesita la mediación reflexiva para entrar en el nivel de la verdad. De ahí que, cuando pretendemos determinar la verdad de un hecho, el procedimiento consista en categorizarlo a fin de que resulte inteligible para nosotros. El primer paso habitual es el de aplicarle la categoría de «efecto» y buscar una causa que nos permita comprender el hecho. Pero esta categorización efecto-causa es una fundamentación unilateral, porque, de entre las múltiples condiciones del hecho, se selecciona arbitrariamente una sola, pretendiendo que constituye el fundamento, y se prescinde de las restantes. Por ejemplo, aclara Hegel, no puede decirse que la gravedad sea el fundamento de la caída de una piedra, sino también el hecho de que sea piedra, el tiempo, el espacio, el movimiento...

[217] Vid., cap. 4 de este mismo trabajo

[218] Wissenschaft der Logik II, p 65. Ciencia de la Lógica, p. 393. Vid capítulo 4 de este mismo trabajo.

Por tanto, la *relación total fundado-fundamento* no es la existente entre efecto-causa, conclusión-premisas del razonamiento. Es la relación establecida entre *lo dado y aquella constelación de categorías que la reflexión proporciona para comprender lo dado*. Entendemos, pues, por «fundamento», no un axioma ni una causa, sino una relación de determinaciones tal que preste racionalidad, coherencia lógica al hecho; en el caso de la fundamentación de la moral, que preste coherencia al ámbito práctico.

2) El *nexo sintético «valor absoluto/fin en sí mismo»-«persona»*. Una fundamentación no unilateral de la moralidad deberá contar con las categorías que la historia ha acuñado como condición de su inteligibilidad: acción, bien, elección, fin último, libertad, felicidad, deber, valor absoluto. La exclusión de cualquiera de ellas comporta la irracionalidad del obrar moral. Sin embargo, es urgente hallar una relación entre ellas que las haga coherentes, y esta relación sería, según el Idealismo Trascendental, el concepto de «persona». Pero esta afirmación debe ser justificada esclareciendo qué tipo de nexo une necesariamente los conceptos «valor absoluto/-fin en sí mismo» y «persona».

Que no se trata de un nexo analítico es patente mediante el análisis del sujeto, en cuyo concepto no se halla implicado el concepto de persona. Que no es una conexión intuitivamente captable puede comprobarse mediante encuesta pública en la que trataríamos de averiguar si todos los hombres intuyen que el único valor absoluto es la persona.

Debe tratarse, pues, de un nexo sintético, pero en ese caso es necesario hallar aquel tercer elemento que permite conectar sujeto y predicado. Este elemento sería, según el Idealismo Trascendental, la razonabilidad del obrar humano, y el modo de mostrar tal razonabilidad sería el siguiente:

a) partimos de un hecho universal e incondicionado que se produce en nuestro obrar;

b) para que el hecho sea razonable es necesario que sea real aquella condición única que nuestra razón puede sugerir para hacerlo coherente;

c) la razón sólo puede sugerir, como condición de inteligibilidad del mandato, la existencia de personas que constituyen un valor absoluto;

d) puesto que ésta es la única condición de inteligibilidad, si se elimina, el obrar es irracional;

e) puede argüirse que no hay inconveniente en admitir que la moralidad sea irracional, pero entonces todavía queda el obligado recurso al punto de partida. Si el obrar es irracional porque no hay valor absoluto alguno, saquemos las consecuencias: no existe conducta que pueda ser repudiada, ni acción cuyo cumplimiento sea exigido; la emisión de juicios de valor positivos o negativos queda rechazada y, por tanto, son inargumentables las condenas de la mentira, la traición, la injusticia, el asesinato y la tortura. Si no existe un valor absoluto —podríamos decir en «plagio» fácil pero claro— todo está permitido, menos juzgar conducta alguna. Y el único valor absoluto que la razón presenta es la persona.

Ahora bien, aunque a la hora de construir un sistema práctico cuyas categorías entren en relación mediante el concepto de «persona», dicho concepto preste inteligibilidad —coherencia— a los restantes datos prácticos, él mismo permanece ininteligible hasta el momento en que sea determinado mediante categorías que exijan considerar a la persona como un valor absoluto. ¿Qué categorías, de entre las que determinan concretamente el concepto de persona, exigen que se le asigne un valor absoluto?

La historia del pensamiento ha acuñado diferentes categorías para destacar la superioridad del hombre: racionalidad, capacidad de autodeterminación, capacidad de

producir bienes materiales, función simbólica, capacidad de amar, facultad axiológica... ¿Son suficientes estas categorías, y cuantas ha creado el pensamiento en su historia, para expresar lo que el dato «persona» implica y exige lógicamente en la conciencia humana actual? ¿O nos obliga este dato a buscar nuevas determinaciones que la razón no ha sabido crear?

Para responder a estos interrogantes cruciales es menester recurrir a la «experiencia», recurrir a aquello que la conciencia actual vive como persona.

La persona, según expresión pública en las sociedades avanzadas, representa un valor sagrado, cuya integridad debe ser respetada y su progreso garantizado. El hecho de que en el ámbito de la acción se utilice como medio no anula el también hecho de que, a nivel de conciencia, la intangibilidad de la persona sea afirmada. ¿En base a qué categorías se mantiene este carácter sagrado —«inviolable»— de la persona? ¿Cuál es la extensión del término «persona»? Empezaremos por responder a la segunda pregunta, que nos servirá de hilo conductor para contestar a la primera.

El término persona —y con esta afirmación no excedemos el ámbito del dato —se extiende en la conciencia pública a cuanto nace de personas, aunque carezca de aquellas facultades que con anterioridad hemos enunciado. Si la denominación de «persona» se aplica a cuantos seres nacen de personas, entonces una categoría biológica es suficiente como criterio para aplicar tal denominación. Hasta aquí llega el dato, lo inmediato en la conciencia actual, que no es todavía verdadero ni falso, sino aquello que debe ser fundamentado porque, para alcanzar la verdad, debe ser reflexivamente mediado utilizando las categorías correspondientes.

Ya que el criterio para distinguir a las personas es biológico, ¿es la categoría biológica la que constituye el fundamento del valor absoluto, de la finalidad objetiva de la persona? Según hemos mostrado anteriormente, las disciplinas teóricas que se ocupan del estudio de la naturaleza no señalan en ella fin alguno respetado por el resto de los seres naturales. La biología es una de estas disciplinas y, por tanto, incapaz de fundamentar fines últimos. De ahí que la categoría biológica que señala el origen personal de un ser sea una mediación necesaria como fundamento para clasificar, pero inadecuada como fundamento veraz de la finalidad objetiva de la persona.

Ahora bien, tampoco las categorías anteriormente citadas ofrecen tal fundamento, ya que no pueden aplicarse a cuantos biológicamente consideramos personas, sino que seleccionan de entre ellos a los que gozan, o tienen la posibilidad de gozar, de determinadas facultades, quedando excluidos los restantes seres a los que, habiendo nacido de personas, la conciencia actual considera como tales.

Naturalmente puede argüirse que el punto de partida —la extensión que da la conciencia actual al término «persona»— es incoherente, es decir, es un hecho no justificable racionalmente. Esta objeción puede venir avalada por dos motivos: bien porque se considere que basta el sentimiento para experimentar y tratar como persona a cuanto nace de personas, bien porque se rechace esta denotación del término persona como carente de fundamento.

La propuesta afectiva que invoca el sentimiento, protestando de este afán «inhumano» de dar razón de todo, no es satisfactoria: el cumplimiento de acciones que tienen por «razón» el sentimiento no puede exigirse a quienes carezcan de dicho sentimiento y, sin embargo, el respeto por quienes no poseen las capacidades señaladas por la razón como específicamente humanas, habiendo nacido de hombres, es exigido por la conciencia actual.

La segunda propuesta, según la cual es irracional considerar y tratar como humano a cuanto nace de hombres, es admisible dado que estamos en el ámbito de la libertad y no existe necesidad ineludible en las elecciones. Pero si pretende presentarse como

propuesta racional debe llevar su racionalidad hasta las últimas consecuencias, que podrían resumirse del siguiente modo: la racionalidad exigiría tratar como medios a cuantos seres no disfrutan o no pueden disfrutar del uso de las facultades racionalmente designadas como específicamente humanas.

Teniendo en cuenta los peligros que entraña dejar en manos de ciertos «modelos de racionalidad» el designar quiénes son hombres, cabe señalar que, en cualquier caso, la *razón es selectiva*: los marginados por ella podrían ser descuidados, utilizados, e incluso eliminados, si así lo exigiera el respeto y promoción de los fines en sí, es decir, de las personas

Ignoro si alguien en la actualidad estaría dispuesto a mantener una tal propuesta racionalmente, es decir, públicamente y alegando argumentos. Lo que sí afirmo, para que el supuesto «alguien» lo tuviera en cuenta a la hora de argumentar, es que no sólo se carece de ciertas facultades de modo congénito, sino que también pueden perderse en el transcurso de la vida. Ello implicaría que quienes hubieran perdido sus facultades, incluso el mismo defensor de la propuesta, dejarían automáticamente de ser personas y cabría racionalmente su relegación, utilización y eliminación.

Y es que las categorías acuñadas por la historia del pensamiento para destacar la «eminente dignidad» del hombre son imprescindibles para descubrir que ese hombre es mucho más que naturaleza. Sin embargo, la aplicación del término «persona» a cuanto nace de hombres expresa que la «personeidad», aquello a lo que inmediatamente concedemos finalidad objetiva y valor absoluto, no radica en lo que la historia del pensamiento ha destacado como la «eminente dignidad» del hombre.

2.4. LA INSERCIÓN DE DIOS EN EL ÁMBITO PRÁCTICO

Para establecer la coherencia del dato de conciencia expuesto —el valor absoluto de cuanto nace de personas— son insuficientes las categorías creadas por la razón. No queda más recurso lógico que el de conectar este dato ofrecido por la revelación como un elemento innovador, según el cual el hombre posee *valor absoluto y es fin en sí mismo* porque es *imagen y semejanza de Dios*. Este dato no se presenta puntualmente en el libro del *Génesis*. La Historia de la Salvación es historia de la presencia activa de Dios recordando el valor absoluto de los hombres. Este valor no estriba en característica alguna de que un hombre goce y otros carezcan, no radica en una facultad que pueda perderse. El valor descansa en todo hombre en tanto que hombre, porque su humanidad es ya imagen divina.

Para dar fin al presente capítulo realizaremos unas breves aclaraciones.

1) Cómo deben entenderse estas nuevas categorías «imagen y semejanza de Dios», es cosa que no compete a la razón, sino a la autocomprensión teológica misma. Porque la racionalidad no estriba en comprender todo lo real, sino en establecer su coherencia mediante las categorías adecuadas. Lo racional y coherente es insertar en el sistema cuantas categorías sean precisas para justificar los datos, atribuyendo la categoría de «misterio» a aquellos-datos que proceden de fuentes no racionales y exceden la capacidad humana de comprensión. Una vez aplicada la categoría de «misterio», lo coherente es aceptarlo como tal, recurriendo, para su posible penetración, al autor de la revelación del dato. En nuestro caso lo racional es indicar que el sistema práctico precisa contar con la categoría «imagen de Dios», aunque sea impenetrable para la razón, porque constituye para ella una innovación, y un esclarecimiento sólo es posible recurriendo a la revelación misma.

2) Puesto que la categoría de «imagen de Dios» determina el dato «persona», si es que ésta debe constituir un fin en sí mismo como condición de coherencia de la moralidad, el dato «Dios» es a su vez condición de coherencia del fin en sí mismo que presta racionalidad al obrar. Por ello, recogemos en este momento las afirmaciones hechas con anterioridad en relación a la naturaleza del saber práctico (2.3.3.1): puesto que el fin práctico —la persona— no es inteligible por sí, sino que precisa de Dios como condición en virtud de la cual se constituye coherentemente como tal fin práctico; puesto que las condiciones de inteligibilidad de este fin pertenecen al saber práctico, del mismo modo que el fin; puesto que la aceptación del fin y de sus condiciones está mediada por el acto de libertad, la admisión de Dios es racional y libre. La existencia de Dios se sabe prácticamente mediante la razón del obrar y la libertad.

3) La afirmación de que el valor absoluto de la persona sólo resulta inteligible mediante una categoría que le pone en relación con Dios, ¿significa que las personas no valen incondicionalmente por sí mismas, sino por Dios? ¿Significa que el fundamento de la moralidad es Dios?

Tal pregunta sólo tiene sentido entendiendo la relación fundado-fundamento como una relación de efecto a causa. Pero ésta es una concepción unilateral de «fundamento», porque, retornando al ejemplo hegeliano anteriormente citado, la razón suficiente de la caída de las piedras no es la gravedad, sino que concurren el hecho de que la piedra sea piedra, el movimiento, el aire, el espacio, la gravitación... Por ello, una fundamentación de la moralidad precisa de cuantas categorías la historia del pensamiento ha creado para dar cuenta del hecho moral. Pero estas categorías deben estar unidas por aquéllas que introduzcan una relación coherente entre ellas: la categoría de persona, para cuya determinación es necesario Dios.

No puede decirse que Dios es el fundamento de la moral, porque la relación de Dios con la moralidad sólo es posible a través de personas. No puede decirse que la persona es el fundamento de la moral, porque las determinaciones que le constituyen en fundamento están mediadas por Dios. Estos dos intentos de fundamentación serían unilaterales porque sólo tendrían en cuenta una parte del fundamento total, que consiste en la afirmación de que cada persona es valiosa por ser persona, pero la determinación de qué sea persona exige la mediación de Dios.

EPILOGO: ¿VIRTUD O FELICIDAD? EN FAVOR DE UNA ETICA DE MÍNIMOS

> [...] puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cuál es aquél a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad dudan, y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios[219].

Con estas palabras, pronunciadas en el siglo IV antes de Cristo, diagnosticaba Aristóteles una de las más profundas dolencias que la humanidad ha venido padeciendo hasta nuestros días y de la que todavía no ha podido librarse: los hombres desean ser felices, pero parecen incapaces de discernir en qué consiste la felicidad. Las corrientes más influyentes del pensamiento se han esforzado por llenar de contenido un concepto, en el que todos concuerdan cuando está vacío. Y con ello no hacen sino reflejar lo que ocurre en la vida cotidiana, que es siempre —o debería serlo— punto de referencia del filósofo.

Tal vez sea ésta una de las razones por las que en nuestro momento algunas de las éticas más relevantes han renunciado al tema —siempre atractivo— de la felicidad, y se han refugiado en esa vertiente más seca y árida del fenómeno moral que es la vertiente del deber y de las normas. Tal vez sea ésta una de las razones, pero, a buen seguro, no es la única. Y por eso este trabajo, que se ha movido fundamentalmente en el modesto ámbito de las éticas deontológicas, se siente obligado a justificar en las últimas páginas el abandono de un asunto tan vital para la reflexión filosófica, rompiendo una lanza en favor de la ética mínima. No se trata tanto de defenderla —lo confieso sinceramente— como de justificarla.

Para ello habremos de aludir, aunque sea esquemáticamente, al tiempo en que empezó a quebrarse la identificación recogida en nuestra cita inicial entre «obrar bien» y «ser feliz», y seguir el curso de una historia que ha tenido por resultado el silencio sobre la vida buena en ciertas corrientes éticas fuertemente enraizadas en la tradición occidental. Empecemos, pues, por los orígenes. Regresemos a Grecia.

1. VIRTUD VERSUS FELICIDAD

En la obra aristotélica «vida buena» y «vida feliz» constituyen términos parejos porque es feliz quien vive de acuerdo con las «excelencias» humanas[220]. Una confianza semejante ha hecho a su ética acreedora al título «ética de la perfección», precisamente por entender la bondad moral como realización del bien ontológico y psicológico humano, y por poner a su vez la felicidad en manos del logro de la perfección. Vive bien quien se rige por una razón prudencial, por una razón que le ayuda a discernir lo que le conviene.

En la identificación entre «vivir bien» y «ser feliz» podemos decir que concuerdan las distintas corrientes de filosofía moral en la Grecia clásica, aunque no todas participen del perfeccionismo aristotélico. Porque la vida placentera (ideal de los epicúreos) o la vida

[219] Ética a Nicómano, I, 4. 1095 a 14-22. Para una aclaración más acabada de la naturaleza y contenidos de la ética de mínimos y de su relación con las éticas de máximos, ver A. Cortina, Hasta un pueblo de demonios, cap. VII.

[220] Para la sugestiva interpretación de las virtudes como «excelencias» en la ética aristotélica, vid. J. Montoya/J. Conill, Aristóteles: Sabiduría y felicidad. El retorno a una ética de las virtudes desde algo parecido al aristotelismo es propiciado por A. Mac Intyre en After Virtue, mientras que la felicidad es de nuevo objeto de la reflexión en trabajos como los de J. L. Aranguren, Ética de la felicidad y otros lenguajes, Madrid, 1988, y C. Díaz, Eudaimonia, Madrid, 1987.

conforme a la naturaleza (aspiración de los estoicos) se confunden en cualquier caso con la vida feliz. El sabio es el que domina el saber supremo: el que sabe vivir; el que sabe vivir bien.

Andaba desacertado Kant en su *Crítica de la razón práctica* al poner en tela de juicio el carácter analítico del nexo virtud-felicidad en lo que a la concepción global griega se refiere[221]; o, al menos, enfocaba anacrónicamente los términos de un problema que para él revestían un significado muy diferente. Pero tal vez anduvo más atinado en dirigir su invectiva concretamente contra la *Stoa*, porque los estoicos introdujeron explícitamente una distinción que empezó a poner en peligro la inmediatez del nexo existente entre virtud y felicidad.

En efecto, fueron ya los estoicos quienes, anticipando la autonomización kantiana de la virtud, se vieron obligados a considerar dos tipos de felicidad: la felicidad «interior», que alcanza el sabio mediante la autarquía, y la felicidad exterior, que no depende del hombre porque corre a cuenta del destino, corre a cuenta de la ley natural. Con ello empieza a perfilarse la separación entre dos mundos —el moral y el natural— y apunta el carácter sintético del nexo entre virtud y felicidad. Los hombres pueden alcanzar mediante su esfuerzo la perfección que a su naturaleza corresponde (vivir según la razón), pero la felicidad exterior, el bien-estar, descansa en manos del destino.

En el planteamiento de esta contradicción es paradigmático el tratado senequista *De providentia*, que se abre con una pregunta de larga tradición: «¿Cómo sufre dios que les ocurra algún mal a los buenos?»; ¿cómo permite Yahvé —dirá la tradición sapiencial hebrea— el sufrimiento del justo? La respuesta del dios de Séneca es taxativa:

> ¿Qué motivos de queja podéis tener de mí, vosotros, los que amáis la rectitud? A los otros les rodeé de bienes falsos, engañando así las almas frívolas con la ilusión de un sueño largo; los atavié con oro, con plata, con marfil; pero en su interior son pura miseria [...]. A vosotros os di bienes ciertos, permanentes, mejores y mayores cuanto más se los estudia y se los examina por menudo. Os concedí el desdén de todo miedo, el hastío de toda codicia; no brilláis exteriormente; vuestros bienes están vueltos hacia dentro [...]. Interiormente puso todo bien, vuestra felicidad consiste en no necesitar la felicidad[222].

Se abre con estas palabras un abismo entre dos modos de concebir la felicidad: entre la satisfacción interior que produce la autoposesión y la felicidad que depende del acontecer externo; un abismo que los primeros frankfurtianos denunciarán como un producto típico del idealismo, como el producto de una contradicción epocal que en nuestro siglo debe ser superada. Si esto es o no cierto, dejémoslo para más adelante y retornemos a los orígenes greco-romanos de la separación entre virtud y felicidad.

Un nuevo hallazgo vino a enturbiar aún más las relaciones entre la dimensión virtuosa y la felicitante, porque la Stoa se presenta como pionera de una enseñanza que más tarde gozará de innegable aceptación en Occidente: todos los hombres son iguales por participar de un Logos común; todos los hombres —libres y esclavos— son iguales, porque todos tienen a Zeus —la razón— por padre. El problema que en ese momento irrumpe en la historia, exigiendo una respuesta, es el de conciliar la enseñanza de la *igualdad universal* con la moral del *placer*, de la *naturaleza* o de la *perfección*, en una sociedad de recursos técnicos escasos.

En la fase preigualitaria, a la que Aristóteles pertenece, sólo unos pocos disponen del ocio suficiente para dedicarse al cultivo de la propia excelencia. Por eso la única solución viable para seguir considerando «propiamente humanas» tales excelencias,

---

[221] KpV., V, 126 y 127.

[222] De la providencia, Obras Completas, trad. cast. de Lorenzo Ribes, Madrid, 1966, p. 191.

consiste en atribuir el predicado «hombre» sólo a los hombres libres; es decir, a aquéllos que se sirven del trabajo de no-hombres (esclavos, animales, etc.), para estar en disposición de gozarse en su propia virtud. Evidentemente, resulta imposible a cualquier doctrina que acepte —aunque sea teóricamente— la igualdad de todos los hombres considerar moral-mente virtuosa una virtud adquirida a tal precio. Esta es, sin duda, una de las razones que obligó a contemplar bajo una luz diferente la conexión entre virtud y felicidad.

La igualdad entre los hombres —preconizada por la Stoa— en cuanto participantes en el mismo Logos; la igualdad bíblica de los que han sido creados a imagen y semejanza divina, pusieron sobre el tapete una dificultad nueva: la de hablar sobre la virtud sin hacer referencia a un valor indiscutible, el valor de ser hombre, a secas. Este es el valor primero —«sagrado y seguro» diría Feuerbach— contra el que es ilícito atentar y del que nadie está legitimado a desentenderse, ni siquiera por el cultivo de sus excelencias.

Los intentos de conciliación han sido diversos. Por su parte, aquellas corrientes hedonistas que hoy siguen gozando de la mayor relevancia (las distintas vertientes del utilitarismo anglosajón) abandonaron el cariz egoísta de los orígenes y vieron en el sentimiento social una fuente de felicidad. La simpatía, la benevolencia inclinan a los hombres a formular ciertos juicios imparciales que expresan la convicción de la igualdad.

Si bien es cierto que uno de los mayores hándicaps del utilitarismo anglosajón es conciliar el criterio del máximo de felicidad con la distribución justa de las utilidades, no es menos cierto que considera el altruismo como uno de los más preciados componentes de la felicidad. El utilitarismo —al decir de John Rawls— se presenta como una «ética de fin dominante», en la medida en que subordina todos los propósitos humanos a la consecución del placer, pero en verdad constituye una «ética de fin inclusivo», porque el logro del placer humano incluye el de una pluralidad ordenada de objetivos, entre los que cuenta en un lugar de honor la consecución de la virtud[223]. La doctrina utilitarista —dirá John S. Mill— «recomienda y requiere el cultivo del amor a la virtud en la mayor medida posible, por ser, por encima de todas las demás cosas, importante para la felicidad»[224]. El juicio «el hombre virtuoso es feliz» no constituye para el utilitarismo un juicio analítico, pero la virtud es un componente imprescindible de la felicidad.

Por el contrario, quienes entendieron la máxima de «vivir según la naturaleza» como invitación a potenciar las diferencias que se dan entre los hombres por naturaleza, iniciaron una polémica aún hoy no resuelta: abrieron por vez primera el fuego contra la moral «de esclavos» y «resentidos», que nace de la afirmación de la igualdad.

Por último, los perfeccionistas igualitarios se vieron obligados a emprender un proceso que culminaría en la Ilustración, y que ha consistido en ir separando paulatinamente las dos dimensiones que componen el fenómeno moral en su totalidad —virtud y felicidad—, porque ambos términos van cobrando connotaciones muy distintas a las que tuvieron en la Grecia clásica.

La vida conforme a la virtud se identificará con la vida conforme al deber, porque la satisfacción interior de que ya hablaban los estoicos sólo se logra independizándose de los atractivos de la naturaleza externa y obedeciendo a una voz interna, común a todo hombre. La felicidad, por su parte, se entenderá como conjunto de bienes sensibles que la naturaleza puede regalar o negar a los individuos, según su fortuna y su peculiar constitución empírica. Dos tipos de utopía se bosquejan al final de la historia, a primera vista inconciliables: las utopías sociales, urdidas en torno a la idea de dicha, y las utopías

[223] J. Rawls, Teoría de la Justicia, § 83.

[224] J. S. Mill, El utilitarismo, trad. cast. de Esperanza Guisan, Madrid, 1984, p. 95.

jurídicas, respaldadas por el concepto de dignidad humana[225]. Una de las causas de su aparente oposición radica, sin duda, en la dificultad de conciliar la defensa de la igualdad con la moral de las excelencias en una sociedad de recursos técnicos escasos; otra, el hecho de que la «naturaleza» escape al dominio de los hombres.

Cierto que la ruptura entre la dimensión virtuosa y la felicitante no se produjo en toda su crudeza hasta la Ilustración, porque las éticas medievales, renacentistas y modernas no aportaron novedades espectaculares con respecto a las producciones griegas. Pero no es menos cierto que ya desde la Edad Media, enlazando con la enseñanza estoica, la ley moral empieza a cobrar un protagonismo, impensable en el perfeccionismo aristotélico. La ley moral, como expresión de la voluntad de Dios para los hombres, promete la felicidad a cuantos la cumplen y, en este sentido, ley y felicidad se identifican. Pero no por ello pierde la ley ese carácter coactivo que nos hemos habituado a considerar como característico del ámbito moral. Aunque sólo el seguimiento de la ley moral proporciona la felicidad a los hombres, no se percatan de ello con toda claridad, dado su carácter finito. Por tanto, es preciso asegurar ante todo el cumplimiento de la ley, que la felicidad ya vendrá, si no en éste, en el otro mundo. A mi juicio, sólo este triunfo de la vertiente jurídica de lo moral hizo posible un fenómeno tan extraño a la experiencia de la felicidad como la casuística: la aplicación de la ley a los casos concretos conflictivos.

Si entre los distintos proyectos éticos hubiera resultado victorioso el agustiniano «ama y haz lo que quieras», tal vez hoy entenderíamos lo moral desde la abundancia del corazón y no desde la coacción legal. Pero la invitación agustiniana quedó en un discreto segundo plano, como si fuera más propia de la religión que de la moral. Las religiones pueden permitirse el lujo de la gratuidad, pero la moral —al parecer— es ante todo un ámbito en que reina la coacción: un ámbito más jurídico que cordial.

Obviamente, cuando la religión dejó de constituir el sustento de la moralidad; una vez iniciado el proceso de *Entzauberung* —de desencantamiento— diagnosticado certeramente por Weber, la ley, bajo forma de deber, dio en ocupar el primer puesto en el campo de lo moral. La perfección no se logra ahora por la abundancia felicitante del corazón, sino por el esfuerzo casi sobrehumano, por la ascesis ejercida sobre las tendencias que nos inclinan hacia un «estar bien» inmediato. Cobran fuerza desde entonces esas «éticas del deber», esas «éticas deontológicas» que, a juicio de Nietzsche, plasman en una construcción teórica la moral del camello, siempre cargado de pesados fardos.

En la cuenta de estas éticas ascéticas tendríamos que cargar las aportaciones del formalismo kantiano y de aquellas éticas que velan primordialmente por la realización de la autonomía humana.

Desde la perspectiva kantiana, la autonomía, por la que cualquier ser racional puede caracterizarse, dota a todos los hombres de igual valor. Vivir según este valor significa «vivir bien», adquirir la virtud suprema. Pero no implica analíticamente «ser feliz», porque la felicidad —utilizando la expresión de Rawls— depende de dos tipos de «loterías», la lotería natural y la social. La felicidad depende de lo *dado* por la naturaleza y la sociedad, mientras la virtud permite al hombre convertirse —como sugería Séneca— en «artífice de su propia vida». La felicidad es un ideal de imaginación y no de la razón.

Convertir a los hombres en artífices de su propia vida es el lema de la Ilustración, tanto en su versión liberal, como en su versión socialista. Pero en manos de la razón dieciochesca el juicio «el hombre virtuoso es feliz» se ha convertido en un juicio sintético. ¿Podemos decir que se trata de un juicio verdadero? Desde la perspectiva kantiana, la respuesta a esta pregunta es afirmativa, porque el sentimiento moral descubre la

[225] Vid. E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt, 1961, GA, 6 (hay trad. cast. de Felipe González, Madrid, 1980).

teleología inscrita en la razón que, a través de Dios o de una Naturaleza entendida como Providencia, apunta a un mundo en que se concilian el fin de la naturaleza y el fin de la libertad, los intereses individuales y los universales, felicidad y virtud. El juicio «el hombre virtuoso es feliz» es un juicio sintético *a priori* que goza de validez objetiva práctica. Ni el mero análisis de los conceptos que lo integran ni la experiencia acreditan su verdad: sólo la razón sentimental puede afirmarla[226].

2. CRITICA A LA ESCISIÓN DE LOS DOS LADOS DEL FENÓMENO MORAL

Como es sabido, las críticas a la separación kantiana de los dos mundos y a su posterior conciliación han sido innumerables.

Ya Hegel denunció el avispero de contradicciones encerrado en una doctrina que defiende a la par la autonomía de lo moral y su total independencia con respecto al mundo natural, tanto inhumano como humano. El hombre, concebido por Aristóteles como una unidad de intelecto y deseo, queda escindido, y es necesario recurrir a postulados, no reductibles a la conciencia, para cumplir las promesas que la razón autónoma se permite aventurar. La razón no puede prometer y, sin embargo, promete[227].

Cierto que la separación entre los dos mundos, entre el interés moral y los intereses empíricos, se ha producido en la historia necesariamente. A juicio de Hegel, la concepción griega de la moral —sobre todo, en Platón y Aristóteles— se inserta en un orden racional que engloba los fenómenos de la naturaleza y también las acciones humanas[228]. Actuar conforme a la razón implicaba entonces ajustarse a la estructura del mundo que es una estructura racional, que constituye un orden objetivo. Sin embargo, esta concepción entra en crisis a partir del siglo XVII, porque la creencia en un orden racional objetivo queda disuelta y, por tanto, la razón moral se encuentra exenta de la obligación de captarlo. La razón moral se convierte en razón subjetiva calculadora, que pretende conciliar los intereses antagónicos según criterios de utilidad. Kant propone una idea distinta de razón moral, porque el bien no se identifica con el cálculo, y el deber se funda en una voluntad autónoma; pero el criterio de actuación tiene que ser *formal*, para poder liberarse de todo residuo naturalista. El formalismo —la separación de dos mundos— es el precio pagado por la autonomía.

Este punto de vista moral kantiano es, sin duda, un momento necesario, pero tiene que ser superado porque el formalismo no permite legitimar ningún contenido concreto de la moralidad y se limita a legitimar lo dado[229]. Es preciso, pues, elaborar un concepto de libertad que nos permita deducir los contenidos concretos de actuación y que supere la idea de que la sociedad es un reflejo de intereses particulares en conflicto. La eticidad, que supera el derecho formal y la moral, es la verdad de ambos.

En una comunidad ética no resulta difícil reconocer las virtudes, porque el ciudadano «no tiene que hacer otra cosa más que lo que es conocido, señalado y

---

[226] Vid. A. Cortina, Dios en la filosofía trascendental de Kant; «La teleología kantiana: naturaleza, libertad, historia» y el capítulo 9 de este trabajo.

[227] Para la crítica de Hegel a los «desplazamientos» kantianos vid. Fenomenología del Espíritu, trad. cast. de W. Roces, México, 1966, pp. 352-368.

[228] Vid. M. Alvarez, «Fundamentación lógica del deber ser en Hegel», en C. Flórez/M. Alvarez, Estudios sobre Kant y Hegel», Salamanca, 1982, pp. 171-201.

[229] Cf. Principios de Filosofía del Derecho, trad. cast. de H. L. Vermal, Buenos Aires, 1975, § 135. Vid. sobre ello G. Amengual, «Moralitát ais Recht des subjektiven Willens», en Hegel-Jahrbuch, Bochum, 1987, pp. 207-215.

prescrito por las circunstancias»[230]. Pero, dado que la virtud constituye el reflejo de lo ético en lo individual, determinado como tal por la naturaleza, la costumbre se muestra como superior, como ley que corresponde al espíritu de la libertad[231]. En suma, lo mejor que puede ofrecerse a un individuo es «hacerle ciudadano de un Estado con buenas leyes»[232].

Por acertadas que sean las críticas hegelianas a la escisión kantiana de los dos mundos, no es ocioso señalar que de algún modo vuelve a brotar en nuestros días dicha escisión y que la eticidad hegeliana no parece haber constituido una propuesta moral más convincente en su globalidad que la del punto de vista moral.

Sin embargo, atendiendo a nuestro tema, el siglo XX se abre más bien bajo el signo del hedonismo, de búsqueda de la felicidad, y de rechazo de la famosa distinción kantiana.

Por su parte, las corrientes consideradas «liberales» en la tradición filosófica —las corrientes defensoras del hedonismo utilitarista— reafirman su convicción de que la felicidad, entendida como placer, constituye el motor único de la vida moral y que el altruismo es un factor felicitante. Esto es palmario en los representantes más destacados de la filosofía moral, pero también en la vertiente político-económica del utilitarismo, plasmada en las teorías de la elección social.

En este tipo de teorías la virtud que entra en liza es la justicia, porque se trata de asesorar a quienes deciden en la vida política sobre cómo debería realizarse una elección social. O, dicho de otro modo, se trata de asesorarles sobre cómo son posibles los juicios de bienestar social[233]. El problema clave es entonces pasar de un conjunto de preferencias individuales conocidas a un modelo de formación de decisiones sociales, ateniéndose a condiciones naturales y razonables.

En este tipo de teorías el bienestar es prioritario con respecto a la justicia y constituye el concepto ético más relevante. Pero la justicia es un elemento imprescindible en los juicios de bienestar social, porque los individuos no aceptarán determinadas situaciones sociales si no las consideran justas. El esquema del ciudadano maximizador no sirve para interpretar la realidad, en la medida en que las aspiraciones de cada individuo están entrelazadas con las expectativas de los restantes, lo cual modifica radicalmente sus propias expectativas y decisiones. La colectividad sólo aceptará una determinada situación social si reviste determinadas condiciones de racionalidad y justicia.

Ciertamente, para la teoría de la elección social, el valor ético fundamental es el bienestar social, y el procedimiento para llegar a una decisión racional es bastante diferente de los propuestos por Hegel o Kant. Frente a Hegel, la teoría de la elección social procede atomísticamente, elevándose desde la particularidad a lo universal, porque el gran problema consiste en pasar de las preferencias individuales a la social, de los intereses individuales a los comunes. Frente a Kant y a todas las éticas deontológicas se afirma que los intereses heterónomos, que son los intereses de los individuos reales, no tienen por qué ser inmorales o amorales. Las éticas deontológicas distinguen los intereses individuales de los intereses morales y, sin embargo, son los intereses heterónomos los que rigen las elecciones de los individuos empíricos.

---

230 Ibíd.. 150.

231 Ibíd.. 151.

232 Ibíd, 153.

233 K. J. Arrow, Social Choice and Individual Valúes, 1951 (hay trad. cast. de E. Aparicio, Madrid, 1974). Para una valiosa información sobre la teoría de la elección social y una selecta bibliografía vid. D. Salcedo, Cuestiones de fundamentación en justicia económica. Granada, 1985 (tesis doctoral inédita).

Evidentemente, también se alzan contra las éticas deontológicas —contra una virtud entendida como cumplimiento del deber y de las normas— las corrientes influidas por el nietzscheanismo. Si la moral es fundamentalmente una cuestión de normas; si se ocupa en reprimir constantemente nuestros deseos, en pro de valores nouménicos, capacidades autolegisladoras o futuras sociedades, más nos vale arrumbar la moral con su respeto por la igualdad y por las normas racionales. En definitiva, el orden moral impuesto por la razón no existe; la voluntad es quien crea los valores desde el caos. Restauremos, pues, el reino de la voluntad sin coerción.

Tampoco las corrientes filosóficas consideradas «socialistas» acogieron con mayor entusiasmo la separación de los dos mundos ni la apuesta por la dimensión normativa, coactiva, del orden moral. Y buena muestra de ello son dos propuestas enraizadas en el materialismo histórico, como las de Horkheimer y Marcuse, más próximos a la eticidad hegeliana que al kantiano punto de vista moral[234].

A juicio de Horkheimer, Kant habría tenido sin duda una intuición genial: en la época del nacimiento del capitalismo la ley natural que rige la conducta humana no es —como Kant cree— la de los motivos psicológicos, sino la ley económica del beneficio individual, propia del sistema de libre competencia. La ley económica configura en el capitalismo las motivaciones psicológicas de los individuos y se convierte en una implacable ley natural, determinante de la conducta. La revelación de que son dos las leyes a que un hombre puede someterse es un anuncio de que la emancipación es posible. La ley natural prescribe el egoísmo, porque no se puede sobrevivir en una sociedad competitiva siguiendo móviles altruistas; pero existe la posibilidad de trascender los imperativos del egoísmo en aras de una sociedad de hombres libres e iguales[235].

El problema que, sin embargo, queda pendiente es si la sociedad burguesa puede ofrecer las condiciones materiales para realizar esa sociedad más racional, en que el interés del individuo coincida con el universal. La respuesta es, desde la perspectiva de los dialécticos, negativa.

La sociedad burguesa —piensa Horkheimer— enfrenta a los individuos con una contradicción palmaria: los hace necesariamente egoístas para poder sobrevivir, pero les asegura que el triunfo de la virtud está racionalmente garantizado, porque una Naturaleza o Providencia dirige los mecanismos psicológicos y económicos egoístas a la reconciliación final. Frente a la teleología de la razón burguesa, el materialismo propone la transformación de las condiciones económicas y políticas que hacen impensable la realización de una sociedad racional sin recurrir a una Naturaleza o Providencia.

Resulta contradictorio prescribir el egoísmo a nivel económico y el altruismo a nivel moral, pidiendo a los hombres que interioricen sus ansias de felicidad en el hombre nouménico, refiriendo la identidad humana a la racionalidad universal y prescindiendo de sentimientos y deseos. Los hombres se habitúan entonces a reprimir sus sentimientos y a renunciar a cualquier placer para el que no puedan ofrecer un argumento que apunte a valores superiores. La renuncia al placer por un heroísmo abstracto lleva al nihilismo, porque se termina despreciando la existencia concreta y odiando la felicidad ajena. Por eso el materialismo apuesta por la felicidad concreta, que sólo se alcanza en la identificación del interés individual con el universal. Pero esta identificación requiere la superación del punto de vista moral, contando con la política y el derecho. El proceso es

---

[234] M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», Zeitschnft fiir Sozíalforschung, Jg II (1933); H. Marcuse, «Crítica del hedonismo», Cultura y Sociedad, Buenos Aires, 1967. Me he ocupado de ello más ampliamente en A. Cortina, Crítica y Utopía: la Escuela de Francfort.

[235] Vid. A. Cortina, «Dignidad y no precio. Más allá del economicismo», en E. Guisan (comp.); Esplendor y miseria de la ética kantiana, Barcelona, 1988, pp. 140-166; Estudio preliminar a I. Kant, La Metafísica de las Costumbres.

histórico y no puede realizarse sólo interiormente, sino también objetivamente. En este sentido, la eticidad supera, conservándola, la moralidad.

También Marcuse considera que la felicidad material es la meta de la filosofía materialista. El idealismo refiere astutamente la felicidad al alma y aleja a los hombres de la felicidad y del placer. Pero tales consejos no son desinteresados: el idealismo prefiere considerar la felicidad como una cuestión interior, porque en la sociedad capitalista no es accesible a todos los hombres, ya que la anarquía de la producción hace de la felicidad una especie de lotería.

Se dice entonces que la resignación es fuente de felicidad, pero la resignación prepara a los hombres para obedecer a cualquier señor. Por eso es necesario apostar por el hedonismo, porque el hedonismo defiende a los individuos en la medida en que se niega a aceptar la escisión idealista entre razón y sentimientos, y la identificación de lo racional con lo propiamente humano, con lo universal.

El hedonismo es, pues, asumible por el materialismo histórico, pero no en su versión cirenaica, satisfecha con el placer inmediato, con lo dado, con lo positivo; ni tampoco en su versión epicúrea, que sigue considerando sólo a la sensibilidad como fuente de felicidad, lo cual significa aceptar el carácter pasivo al que nos ha habituado el proceso económico que el hombre no dirige espontáneamente.

El *hedonismo transformado* que Marcuse propone no quiere depender de una lotería exterior: en una sociedad dirigida por hombres libres las relaciones no se regirán por el proceso de valorización del capital, sino por las propias necesidades del hombre. Pero las necesidades no son algo dado, sino que vienen configuradas por el sistema. De ahí que el desarrollo actual de la técnica abra el camino a una sociedad del ocio, que permitirá transformar las necesidades propias de la era del trabajo alienado. Los hombres podrán gozar de las cosas sin considerarlas mercancías, y disfrutar de las relaciones con otros hombres, sin distinciones de clase. El *homo ludens* podrá sustituir al *homo faber* en una sociedad en que placer y deber se identifican, en la que la moral del deber está de más porque coinciden lo que se desea y lo que se debe. En manos de Marcuse los dos términos de nuestro problema —virtud, entendida como obediencia al deber, y felicidad— resultan identificados gracias a la total transformación social.

3. EL TRIUNFO DEL CAMELLO: ETICA DE MÍNIMOS

El artículo de Marcuse del que venimos tratando («Crítica del hedonismo») fue publicado en 1938. Han pasado casi 50 años. ¿Cuál es ahora el *status quaestionis*? ¿Se ha producido la transformación política y económica esperada, que debería transformar a su vez las necesidades humanas? ¿Es superflua la moral del deber porque los hombres disfrutamos de nuestras relaciones mutuas, sin someterlas al juego mercantil del cálculo y la estrategia, sino al juego placentero, desinteresado?

La respuesta a tales preguntas no puede ser sino negativa: ni la revolución esperada ha venido ni parece estar por venir. Porque ciertamente hay recursos técnicos suficientes como para que todos pudiéramos gozar de las excelencias humanas, pero los recursos técnicos no bastan. Porque caminamos —y en ello llevaba razón Marcuse— hacia una sociedad que no hace del trabajo su centro, pero estamos convirtiéndola en una sociedad de parados, que no de ociosos. La felicidad continúa, pues, en manos de la lotería, de la anarquía.

El juicio «el hombre virtuoso es feliz» es sintético *a posteriori* porque la conexión de ambos términos está a merced de la más pura casualidad. En el sistema en que nos ha

tocado vivir si un hombre virtuoso es feliz ya puede decirse que ha tenido suerte, porque desde luego las condiciones no están puestas.

Pero, ¿qué significan ya «virtud» y «felicidad», tras esta intrincada historia?

Dejando el tema por imposible en una sociedad totalmente desfigurada en sus deseos y aspiraciones, las éticas de nuestro momento suelen limitarse, o bien a calcular juicios de bienestar social que sean aceptables por todos (lo cual no cambia gran cosa el sistema), o bien a ocuparse en justificar normas. Las éticas deontológicas, contra lo que cabía esperar a principios y mediados del siglo, están de nuevo en auge y renuncian a hablar de la felicidad.

Tanto Apel como Habermas han ofrecido algunas de las razones de semejante reducción, que podrían resumirse en las siguientes:

1) una ética *crítico*-universalista no puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente la felicidad de los individuos, sino dejar la decisión en sus manos;

2) una ética crítico-*universalista* tampoco se conforma con el *relativismo* al aceptar la pluralidad de formas de vida nacidas de los diferentes ideales de felicidad, porque admite y potencia las diversas ofertas de «vida buena», pero no acepta diversos principios de la justicia; en caso de conflicto entre distintas formas de vida, han de someterse a las restricciones impuestas por principios universales, legitimadores de normas;

3) no son únicamente los filósofos quienes se plantean la pregunta por la vida feliz, sino también los psicoterapeutas, los teólogos, los literatos, los creadores de utopías imaginarias[236]. Los modelos de felicidad no pueden, pues, universalizarse ni exigirse y, por ello, trascienden el dominio de la ética.

Pero yo añadiría a estas razones otras que considero no menos convincentes a la hora de comprender, e incluso justificar, el deontologismq reinante, y voy a someterlas dialógicamente al juicio del lector para dar fin a este trabajo.

A nadie se oculta que resulta más atractivo el *homo ludens* que el *homo faber*, el niño que juega que el camello cargado de fardos. A nadie: ni siquiera a los partidarios de una ética deontológica. Pero es tiempo de construir, no sólo de preferencia estética, y para construir en una sociedad ideologizada, desde una perspectiva felicitante, es menester enfrentarse a algunas cuestiones ineludibles: ¿qué podría significar el término «excelencias» en una sociedad inmisericorde y competitiva?, ¿cuáles serían las virtudes envidiadas por una sociedad consumista, estratégica y corporatista?, ¿cuál sería el ideal de felicidad, el ideal de una imaginación bombardeada por todo género de propaganda?

Y, junto a todas estas preguntas de «ética-ficción», se abre el gran interrogante: si un hombre animado por semejante ideal de felicidad, conformado por semejantes virtudes, respetaría el elemental principio de igualdad y solidaridad, que constituye la más preciada de las conquistas morales.

Por eso algunos éticos nos hemos refugiado humildemente en una ética de mínimos, y nos limitamos a decir a nuestros oyentes y lectores: al decidir las normas que en su sociedad van a regular la convivencia, tenga en cuenta los intereses de todos los afectados en pie de igualdad, y no se conforme con los pactos fácticos, que están previamente manipulados, y en los que no gozan todos del mismo nivel material y cultural ni de la misma información; porque —por decirlo con John Rawls— usted está convencido de la igualdad humana cuando habla en serio sobre la justicia; o cuando ejecuta actos de habla con sentido, por decirlo con la ética discursiva; haga, pues, del respeto a la igualdad una forma de discurso normativo y de vida.

---

[236] Cf. K. O. Apel. «Epílogo: ¿Límites de la ética discursiva?» en A. Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, pp. 235-236.

La felicidad... A la felicidad todos los hombres aspiran, pero no la entienden de igual modo ni el vulgo ni los sabios, ni los jóvenes ni los adultos, ni las distintas sociedades entre sí. Tal vez porque sea un concepto vacío. Tal vez porque no sea la filosofía quien haya de ocuparse de ella.